

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

**CIRCULANDO NO SAGRADO: TRADIÇÕES, RITUAIS E
CERIMÔNIAS ANCESTRAIS NA VIDA MODERNA: UMA
EXPERIÊNCIA NA ECOALDEIA *LA ATLANTIDA* EM CAJIBIO-
CAUCA - COLÔMBIA**

Tese de Doutorado

Mary Lilia Congolino Sinisterra

Niterói

2013

Mary Lilia Congolino Sinisterra

**CIRCULANDO NO SAGRADO: TRADIÇÕES, RITUAIS E CERIMÔNIAS
ANCESTRAIS NA VIDA MODERNA. UMA EXPERIÊNCIA NA ECOALDEIA
LA ATLANTIDA EM CAJIBIO- CAUCA - COLÔMBIA**

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Universidade Federal
Fluminense como requisito parcial
para obtenção do título de doutor.

Orientadora: Simoni Lahud Guedes

**Niterói
2013**

C749 Congolino Sinisterra, Mary Lilia.

Circulando no sagrado: tradições, rituais e cerimônias ancestrais na vida moderna. Uma experiência na ecoaldeia La Atlandida em Cajibío- Cauca - Colômbia / Mary Lilia Congolino Sinisterra. – 2013.

191 f. ; il.

Orientadora: Simoni Lahud Guedes.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2013.

Bibliografia: f. 185-191.

1. Ecoaldeia La Atlandida. 2. Ritual. 3. Colômbia. 4. Mulher. I.Guedes, Simoni Lahud. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 301

Banca Examinadora

Prof^ª. Orientadora Dr^ª. Simoni Lahud Guedes

PPGA - Universidade Federal Fluminense

Prof^ª. Dr^ª. María Elvira Díaz Benítez

PPGAS/MN - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Fernando Rabossi

IFCS/UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Nilton Santos

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Edilson Márcio Almeida da Silva

PPGA - Universidade Federal Fluminense

Suplentes

Prof^ª. Dr^ª. Adriana Facina Gurgel do Amaral

PPGAS/MN - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Savio Leopoldi

Universidade Federal Fluminense

*Ao meu pai, Luis Congolino Hernández,
nos 94 anos da sua presença (in memoriam).*

*A Lilia Carlina Sinisterra, minha mãe,
gratidão pela nutrição amorosa.*

*Ao Giancarlo Congolino Sinisterra
e Francy Stella Congolino Sinisterra, meus irmãos de amor e
de refúgios para acreditar, rir e continuar.*

Agradecimentos

A Universidade Federal Fluminense – Programa de pós-graduação em Antropologia pela acolhida durante meu período de formação acadêmica.

A minha orientadora professora Simoni Lahud Guedes, por acompanhar a realização desta tese. Agradeço suas orientações, seus diferentes apoios e tudo o que foi compartilhado durante esses anos.

A CAPES (*Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior*), entidade do Estado Brasileiro que financiou os meus estudos durante dois anos.

Aos professores, professoras e funcionários do Programa de pós-graduação em Antropologia pelos aportes, contribuição e atenção que se fizeram necessárias.

Aos meus colegas do grupo de doutorado da turma 2008.

Ao Professor José Sávio do PPGA, professor, mestre e amigo, que com sua generosidade, conhecimento, confiança e alegria enriqueceu o ambiente na sala de aula.

Aos professores e professoras, membros da banca, por aceitar participar da avaliação do meu trabalho; em especial ao professor Edilson Almeida da Silva pelos aportes iniciais desse projeto.

A Comunidade da ecoaldeia La Atlântida, pela acolhida e por todas as oportunidades, informações e disponibilidade. Em especial: a Yamileth Campo, Santiago Sierra, Jorge Calero e Ana María Hoyos, pela generosidade e atenção às minhas solicitações.

A Tanametzli e toda equipe organizadora, às mulheres da Dança “Fuerza de la Luna Chichuametzli”, por abrir espaço a minha pesquisa.

Ao Fernando Urrea Giraldo da Universidade del Valle na Colômbia, meu grande mestre e amigo, por me introduzir no Brasil e por acompanhar com generosidade os meus passos na vida acadêmica.

Ao Júlio Tavares, por compartilhar seus conhecimentos, por me ajudar nas reflexões acadêmicas e pelo valor da amizade.

Ao Sandro Silva, Lúcia Puga, João Siqueira, Pedro Santos, Pedro Pio, André Gil, Ilaina Damasceno, Rose Granja, Janaina Nascimento, Hilaine Yaccoub, Eliane Perdigão, Bruno Brulon, Michele Markowitz, Omar Nicolau, Mariana Batista, Arthur Pecini, Nestor Mora, Leif Grünwald, Monique Florêncio de Aguiar. Amigos e colegas da UFF.

A minha família na Colômbia: Malili, Panchis, Alba Riascos, Nubia Banguero, Libia Lorena Lerma, Lides Leonardo, Densides Lerma, que aguardam com alegria e amor o meu retorno para casa.

Aos meus quatro irmãos: Rosa María Congolino, Fausto Congolino, Marcela Congolino e Eduardo Congolino, pelo incentivo para construir esta carreira. As nossas risadas e a todo o nosso amor. (*In memoriam*).

Aos meus colegas e amigos do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos – CLAM: em especial a Isabel Miranda, Washington Castilhos, Bruno Gomes, María Elvira Díaz, Igor, Andrea Lacombe, Carolina Ana Magalhaes, Paula Lacerda, amigos de sala 6019, a Rachel De las Casas, Xênia Almada e a todos, por terem sido a minha primeira família no Rio de Janeiro.

A Isabel Miranda, Teresa Barreto, Janeth Riveiro e Azoilda Loretto, por tudo que foi partilhado, pelas orientações para melhorar meu caminho profissional, quatro amigas que acompanharam de perto esses últimos anos da minha carreira, trazendo alegria, amor e fé.

Ao Mauro Brigeiro, pela presença oportuna, pelo acolhimento e pela reserva para o humor e o riso.

A Johana Barreneche Corrales, por esta tese, pela força mútua e pela cumplicidade e a graça da amizade.

Ao Edwin Javier Murillo, pela confiança.

A Elizabeth Gómez Etayo, pelo amor e experiência em sermos irmãs, amigas, colegas e confidentes, uma valiosa presença na minha vida.

A Anny Ocoro, pela conexão, por celebrarmos juntas a vida, pelos diálogos e pelas críticas a este trabalho, por todo seu apoio e amor. Gratidão, amiga.

Aos meus amigos Diego Fernando Bolaños e Carlos José Suarez, pela disposição pelas críticas e opiniões para melhorar este trabalho.

A Carolina Llanes minha amiga querida, por estes anos de convivência em Niterói, e por esta amizade em primavera.

A Salomé Zuluaga, Fabiola Castillo, Patricia Acosta, Nhora Gutierrez, Patricia Villa, Tatiana Soto, Yenny Fabiana Isaza, Marcela Restrepo, Liliana Cortés, Claudia Valdivieso, Milena Gómez, Pilar Orozco, Alexandre Vásquez, Elizabeth Rivera, Diego Carillo e Ana Delgado, a vocês que são a constelação que me aguarda com alegria e amor a cada retorno para casa.

A Ana e Desiane por partilhar a beleza!

A Valeria del Real, Sandra Román, Samai Torrico, Juan De Dios Mendy, María Paz Henriquez, Panchito em Chile, Pilar del Canto, Jorge Segovia (Patara), Naolí Vinaver, Aixa Hernández, Tanametzli y Laura Puentes. Pessoas generosas que abriram suas portas e conhecimentos para aprimorar o trabalho de pesquisa.

A Mariana Emiliano, Pâmela Passos, Márcio Costa, Natália Coqueiro, Raquel Mendonça, Fabiana Eramo, Fabrício Boliveira, Renata Coelho, Rael Vicenzi, Felipe Abib. O que eu posso dizer? Tenho tanto para agradecer e muito para celebrar. Gratidão sempre!

A Brigida Renoldi, Stella Rodríguez e Mariana Paladino, por cada momento compartilhado, por seus aportes e pela amizade.

A Paola Charry e a Mariana Menezes, pela generosidade e presença oportuna.

Ao Carlos Ospina, Sandra Obando, Eraldo Menezes, Dora estrada e Humberto Meza pela presença de tantas maneiras nos últimos meses deste trabalho e por me dar ânimo para prosseguir.

Ao Brasil, pela alegria de habitar nesta terra.

Às oportunidades de reconhecer Deus sob tantas formas e tantas cores.

A Danielle Degoumois, por caminhar do meu lado no retorno para casa.

A todas as mulheres e homens que aparecem nesse trabalho, gratidão pela confiança, pelas entrevistas, pelos depoimentos e pelas fotografias.

RESUMO

Esta tese trata das organizações e dos indivíduos que estruturam suas trajetórias de vida em torno do sagrado e que utilizam rituais, cerimônias e tradições como alternativas à crise social, na procura por novos estilos de vida. Foi estudada a ecoaldeia La Atlântida, localizada no município de Cajibío-Cauca na Colômbia, que é um tipo de comunidade construída num ambiente rural sob princípios de conservação ambiental, na qual se desenvolve um importante conjunto religioso, integrado por práticas consideradas ancestrais e tradicionais de origem étnico, provenientes da América do Norte, México, Colômbia e diferentes locais nos Andes. Trata-se de um moderno fenômeno de caráter internacional do qual participam profissionais, mulheres e homens, da Colômbia e de diferentes países estabelecendo redes de apoio através da internet que vinculam outras organizações afins. Os participantes propõem um discurso a favor de uma nova consciência, da unidade dos povos, de um feminino telúrico, do respeito pela *Pachamama*, da vida em comunidade e do retorno ao sagrado. Na ecoaldeia La Atlântida acompanhei duas de suas atividades principais: *El Círculo de Mujeres Killawasi* e a Cerimônia *La Búsqueda de La Visión*. Na análise, assumi as organizações como comunidades produtoras de sentido e o conjunto simbólico, como o recurso produtor da realidade social.

PALAVRAS-CHAVES: Ecoaldeia La Atlântida, crise de sentido, rituais, Colômbia, Caminho Rojo, Círculo de mulheres.

ABSTRACT

This dissertation deals with organizations and individuals which structure life trajectories around the sacred and which update rituals, ceremonies and traditions, as alternatives to social crisis, looking for new lifestyles. We studied the Ecoaldea La Atlantida, located in the municipality of Cajibío (Cauca - Colombia), a kind of community in a rural setting built on principles of environmental conservation and that develops an important religious complex, comprising considered ancestral and traditional practices of ethnic origin, from North America, Mexico, Colombia and different places of the Andes. It is a modern phenomenon of international character participating women and men from Colombia and professionals from different countries, and establishing support networks over the internet that link to other related organizations. Participants propose a speech in favor of a new consciousness, unity among peoples, a female telluric, respect for Pachamama, community life and return to the sacred. In La ecoaldea Atlantida followed those of its main activities: The Mujeres Killawasi Circle and Ceremony Búsqueda de La Visión. The analysis assumed organizations as producing communities of meaning and symbolic set feature as producer of social reality.

KEYWORDS: Ecoaldea La Atlantida, the crisis of meaning, rituals, Colombia, Camino Rojo, The women circle.

RESUMEN

Esta tesis trata sobre organizaciones e individuos que estructuran trayectorias de vida entorno a lo sagrado, y que actualizan rituales, ceremonias y tradiciones, como alternativas a la crisis social, en la búsqueda de nuevos estilos de vida. Fue estudiada la ecoaldea La Atlántida, localizada en el municipio de Cajibío- Cauca -Colombia, un tipo de comunidad construida en un ambiente rural bajo principios de conservación ambiental, y en la cual se desarrolla un importante conjunto religioso, integrado por prácticas consideradas ancestrales y tradicionales de origen étnico, provenientes de Norte América, México, Colombia, y de diferentes lugares de los Andes. Se trata de un moderno fenómeno de carácter internacional del cual participan mujeres y hombres profesionales de Colombia y de diferentes países, que establecen redes de apoyo a través de la internet que vinculan otras organizaciones afines. Los participantes proponen un discurso a favor de una nueva consciencia, de la unidad de los pueblos, de un femenino telúrico, del respeto por la *Pachamama*, de la vida en comunidad y del retorno a lo sagrado. En la ecoaldea La Atlántida acompañé dos de sus principales actividades: El *Círculo de Mujeres Killawasi* y la Ceremonia *La Búsqueda de La Visión*. En el análisis, asumí las organizaciones como comunidades productoras de sentido y el conjunto simbólico como recurso productor de la realidad social.

PALABRAS CLAVES: Ecoaldea La Atlántida, crisis de sentido, rituales, Colombia, Camino Rojo, Círculo de Mujeres.

LISTA DE SIGLAS

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CASA – Red Latinoamericana de Ecoaldeas

CLAM – Centro Latinoamericano em sexualidad e Direitos Humanos

CVC – Corporación Autónoma Regional Valle del Cauca

DAGMA – Departamento administrativo de gestión y medio ambiente

ENA – Red de Ecoaldeas de las Américas

GEN – Red Global de Ecoaldeas (Global Ecovillage Network)

ONU – Organización de las Naciones Unidas

PPGA – Programa de Pós-graduação em Antropologia

RENACE – Red Nacional de Ecoaldeas de Colombia

UFF – Universidade Federal Fluminense

LISTA DE FIGURAS

- Figura 01** - Participantes das atividades do III “Círculo de Mujeres Killawasi”
- Figura 02** - Mulher participante do II “Círculo de Mulheres Killawasi”
- Figura 03** - Participantes do III Círculo de Mujeres Killawasi em uma atividade grupal
- Figura 04** - Imagem de um Inipi. Tenda para o Temazcal
- Figura 05** - Caminho de entrada à ecoaldeia
- Figura 06** - Caixa d'água, sala de jantar e cozinha.
- Figura 07** - Cabanas para alojamento
- Figura 08** - Mulheres moradoras da ecoaldeia
- Figura 09** - Mulheres visitantes da ecoaldeia
- Figura 10** - Representação da fusão Condor e Águia.
- Figura 11** - Tipi para *La Cerimônia* “La Búsqueda de la Visión”
- Figura 12** - Imagens das aves no Tipi. Ecoaldeia La Atlântida
- Figura 13**- Altar Círculo de Mulheres Killawasi 2012.
- Figura 14**- Mulheres Perante o Altar Círculo de Mulheres Killawasi 2011
- Figura 15**- Altar para o temazcal da Ceremonia de “La Búsqueda de la Visión” 2011
- Figura 16**- Mauricio (Mao Tanka)
- Figura 17 a**- “Recriando nosso Ciclo Natural”. Círculo de Mulheres 2010
- Figura 17 b**- “A linha do Katari, tricotando a integração” Círculo de Mulheres 2011
- Figura 17 c**- “Mulher Cântaro da Vida”. Círculo de Mulheres 2012
- Figura 18** - A Avó Margarita Núñez
- Figura 19** - Reza com as Chanupas
- Figura 20** - A Caracola de Vento
- Figura 21** - A Serpente Emplumada
- Figura 22** - Explicando o tecido da *Mochila*
- Figura 23** - Uma Avó no trabalho da Mochila
- Figura 24** - O grupo tecendo a Mochila
- Figura 25a**- Altares das deidades do Rosario Mântrico: Inanna
- Figura 25b** - Altares das deidades do Rosario Mântrico: Mulher Búfalo Branco
- Figura 25c** - Altares das deidades do Rosario Mântrico: María de Guadalupe
- Figura 26** - Cerimônia do Rosario Mântrico: Círculo de Mulheres La Atlântida 2011
- Figura 27**- Participantes do Rosario Mântrico Círculo de Mulheres Killawasi 2011
- Figura 28** - Ritual de Pagamento à Mãe Terra

- Figura 29** - Ritual de Pagamento. As Avós Pedras
- Figura 30** - Ritual de Pagamento. Saudações as Sete Direções
- Figura 31** - Construindo o Altar. Oferenda do Tabaco
- Figura 32** - Construindo o Altar em Forma de Espiral
- Figura 33** - O Altar em Forma de Espiral
- Figura 34** - *Mooncup* e toalhas íntimas de pano
- Figura 35** - Árvore da oferenda da Lua
- Figura 36** - Tipi para a Cerimônia de la Búsqueda de la Visión
- Figura 37** - Estrutura para um Inipi
- Figura 38** - “Rezos de Tabaco”
- Figura 39** - Dia seguinte da Cerimônia dos Quatro Tabacos
- Figura 40** - Homens Interpretando o *Wewe*
- Figura 41** - Ingresso ao Tipi

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT.....	10
LISTA DE SIGLAS	12
LISTA DE FIGURAS	13
INTRODUÇÃO	17
HORIZONTES PARA A DISCUSSÃO	20
As Ecoaldeias.....	20
A Crise Social	26
O Tema Religioso.....	29
A Religião, o Sagrado e a Crise.....	33
CAPITULO 1.....	37
O PROCESSO DA ETNOGRAFIA – METODOLOGIA	37
Antecedentes - Registros da experiência – 2006 / 2007.....	37
1.1. A entrada no campo e a metodologia - Período 2010 a 2012	44
1.2 O perfil dos interlocutores.....	49
1.3. A ecoaldeia La Atlântida.....	49
Fotografias. ECOALDEIA LA ATLANTIDA Cajibío – Cauca- Colômbia	53
CAPITULO 2.....	56
COMUNIDADE DE SENTIDO	56
2.2 Assentamento na Atlântida	61
2.3 Organização Interna da ecoaldeia: inícios e atualidade.....	67
2.4 Pilares da Religiosidade.....	68
2.5 Trajetórias e Motivações dos Participantes.	77
2.6 Símbolos e Representações	81
CAPITULO 3.....	91
CÍRCULOS DE MULHERES E DISCURSOS DO FEMININO	91
3.1 O Círculo de Mulheres Killawasi	91
3.2 Tributos e Representações do Feminino	94
3.3 Aproximações à Categoria de Gênero Feminino.....	100
3.3.1 Relações de Gênero.....	104
3.4 – Atividades do Círculo de Mulheres	107
3.4.1 A Cerimônia noturna.....	118
CAPÍTULO 4.....	122
CÍRCULOS DE MULHERES E RITUAIS	122
4.1 O Rosário Mântrico	127

4.2 Rituais no Ochoca Lunar	132
4.2.1 O Ritual de Pagamento	132
4.2.2 “La Siembra de la Luna”	137
CAPÍTULO 5	146
A CERIMÔNIA DE “LA BÚSQUEDA DE LA VISIÓN”	146
5.1 Implorar por uma Visão	146
5.2 Comunicações, Participação e Redes de Apoio	149
5.3 Atividades e espaços em função do Sagrado	152
5.3.1 Os homens de Fogo	152
5.3.2 A Reza da Cozinha	153
5.3.3 Os Espaços Comuns	154
5.4 Alguns Símbolos do Ritual	156
5.4.1 “Rezos de Tabaco”	156
5.4.2 “Lugares para la Siembra”	158
5.5 Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”	159
5.5.1 As Primeiras Medicinas	159
5.5.2 Uma experiência do Sagrado: A abertura da Cerimônia	163
5.5.3.1 Observações no Ambiente Durante a Reza do Primeiro Tabaco	167
5.5.4 “La Siembra de los Visionarios”	173
CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	185

INTRODUÇÃO

Esta tese fundamenta-se na observação, interpretação e análise das organizações e dos indivíduos que atualizam rituais¹ considerados tradicionais² e ancestrais³, que são estabelecidos dentro de uma dinâmica de redes de apoio, através das quais têm alcançado o reconhecimento público em vários países nos últimos anos. A pesquisa foi desenvolvida entre os anos de 2010 e 2012 e realizada em espaços como as ecoaldeias⁴, em centros cerimoniais e casas campestres; lugares vinculados às dinâmicas da cidade, que possuem, em geral, tipos de estruturas similares aos da vida urbana.

Minha proposta é analisar um fenômeno moderno e complexo, que é agenciado por profissionais de diferentes áreas do conhecimento e formação acadêmica. Essas pessoas dedicam-se a assuntos em prol do desenvolvimento humano, utilizando para isso, adaptações de tradições, principalmente de origem indígena e étnica, criando estratégias de organização social com as quais aspiram estabelecer estilos de vida diferenciados, de acordo com seus próprios princípios.

Os processos que acompanhei durante o trabalho de pesquisa têm em comum o uso e a apropriação de saberes e práticas indígenas e tradicionais considerados ancestrais, como no caso de “El Camino Rojo”, nome de uma das espiritualidades mais representativas dos povos nativos da América do Norte, das práticas desenvolvidas em torno da “Pachamama”, a deidade dos povos nativos andinos, das práticas culturais e

¹ A respeito, adoto a definição de Turner, para quem o ritual é o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos. Turner (2005:49).

² A tradição se mostra aqui como uma construção dinâmica de readaptação e de atualização permanente, necessária para recriar sentidos, e para manter vivos os princípios que a constituem.

³ A perspectiva ancestral dentro da pesquisa está além da concepção de experiências, saberes ou conhecimentos de grupos que estabelecem algum tipo de vínculo familiar ou afetivo. Trata-se, por demais, de um tipo de relação que os indivíduos articulam com referências ao passado e que são adaptadas por lideranças de forma estratégica favorecendo seus objetivos e necessidades.

⁴ A definição de ecoaldeia será apresentada em contexto mais adiante

espirituais, provenientes do México, que são atribuídas aos antigos povos *Mexicas* e *Astecas*, e de outros países da América Andina.

Trata-se de alternativas que adotam, como pilar, um estilo espiritual-religioso, caracterizado pela vivência frequente de experiências ritualísticas, onde se estabelece uma relação de convergência dos seres humanos com o meio ambiente, com os animais, com o reino vegetal e com certas representações, consideradas entidades ou forças, as quais se reconhece um caráter espiritual, como no caso da “Pachamama”, “Gaia”, ou “do Grande Espírito”.

De maneira específica, a discussão está centrada na ecoaldeia La Atlântida, localizada em Cajibío-Cauca, sudoeste da Colômbia, e realizo alguns diálogos focados em outras experiências similares como o centro Cerimonial *Apu Wechuraba*, localizado no Cerro Blanco, na cidade de Santiago do Chile, e no sítio *La Escocia*, no município de La Cumbre-Valle, na Colômbia, onde se realizam práticas cerimoniais e rituais.

Nesses lugares, de modo geral, os indivíduos utilizam um conceito denominado *a Nova consciência*, que, segundo eles, é o desenvolvimento de um potencial humano, com o qual cada pessoa se reconhece como parte de uma unidade que integra tudo o que esteja dotado de vida no planeta. Segundo alguns participantes da pesquisa, a nova consciência é resultante de um tipo de integração da dimensão intelectual, espiritual e energética dos seres humanos.

Com essas perspectivas, grupos e indivíduos vinculam-se a esse tipo de processos para experimentar formas de vida mais satisfatórias, no que se refere à relação consigo mesmo, às interações humanas e às experiências com o meio ambiente, sendo essas possibilidades que se contrapõem ao que eles consideram um estado de crise social.

Alguns desses sujeitos têm construído uma trajetória de vida, da qual recebem o reconhecimento como homens ou mulheres de medicina; denominação que é dada a quem possui domínios sobre assuntos espirituais, habilidades terapêuticas e capacidade para assumir tarefas de liderança na condução de práticas ritualísticas. Para alcançar essas condições, participam de vivências específicas, acompanhados por mentores

especialistas, pessoas pertencentes a grupos étnicos, indígenas ou de grupos de indivíduos com experiências similares as de um xamã⁵.

O uso desses saberes e conhecimentos se apresentam dentro de uma lógica de apropriação dos recursos patrimoniais, culturais⁶, na qual, o conjunto de bens e de simbolismos são atualizados e disponibilizados, como um fluxo que transita desde o “passado em direção ao presente”, amparados principalmente por registros míticos e por saberes que são transmitidos por indivíduos que se assumem como custódios.

Na análise do fenômeno holístico que aqui apresento, dei ênfase às diversas estratégias que são utilizadas em prol do desenvolvimento de estilos de vida alternativos, e a maneira como poderiam afetar a realidade social. De um lado a consolidação de grupos e organizações, e, do outro, o desenvolvimento de biografias que têm como característica principal o caráter espiritual e religioso.

Para esses grupos e indivíduos, a vida espiritual e a prática ritual ocupam um lugar central na criação de alternativas de estilos de vida, opções essas, que são consideradas mecanismos que contrastam com certos aspectos da vida moderna. Com o intuito de compreender os aspectos fundamentais de tais processos, participei das atividades cotidianas e principalmente dos rituais e das cerimônias coletivas realizadas nos diferentes lugares que visitei durante a pesquisa.

Tendo identificado na ecoaldeia “La Atlántida”, o sagrado como elemento fundamental para a transformação pessoal e das relações sociais, analisei esse aspecto desde a proposta do Peter Berger (1985), para quem o sagrado é um aspecto gerador de ordem e de significado na vida dos indivíduos. No que concerne ao religioso, adotei como referência principal a definição: “...*é o estabelecimento mediante atividade humana, de uma ordem sagrada de abrangência universal, isto é, de um cosmos sagrado que será capaz de manter a sua solidariedade perante o caos*” (Berger, 1985:64).

⁵ De acordo com Eliade (1986:11) o xamã é o especialista de um transe durante o qual acredita-se que a alma abandona o corpo para empreender ascensões ao céu ou descida ao inferno.

⁶ Entende-se por patrimônio cultural os bens representativos de uma sociedade, que merecem ser coletados e protegidos para o aproveitamento público. Trata-se de recursos transmissores de conhecimentos, que de maneira geral, possuem uma valorização positiva por parte dos grupos e que atuam como símbolos que mantêm e atualizam a memória coletiva.

Considerarei ao mesmo tempo, relevante para este trabalho, a definição clássica de religião de Durkheim, que a define como “*um sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer, separadas, proibidas. Crenças e práticas que une numa mesma comunidade moral chamada igreja, a todos os que aderem a elas*”. (Durkheim, 2008:92).

Cabe mencionar a importância da ordem social que está presente nas práticas rituais e nas cerimônias e que podem ser apreendidas nas formas como os símbolos são utilizados. Durante essas experiências, expõem-se, explícita e implicitamente, questões hierárquicas, relações de poder e de prestígio que são relevantes na consolidação de uma biografia marcada por um caminho de vida espiritual.

Finalmente, descrevo a seguir as interrogações que possibilitaram nortear minha análise. Como se estruturam as organizações que promovem este tipo de processos? Como se caracterizam as trajetórias de vida das pessoas que optam por uma vida espiritual e religiosa? Como entender as lógicas que levam a indivíduos de diferentes nacionalidades e perfis profissionais a convergirem-se para alternativas comunitárias, institucionais e religiosas desse tipo? Se para meus interlocutores a sociedade está em crise, como é possível entender essa crise ao nível dos indivíduos? E como operam as experiências de tipo ritual, a espiritualidade e a religião na construção de novas realidades socioculturais?

HORIZONTES PARA A DISCUSSÃO

Apresento a seguir algumas das categorias e elementos de contexto, que serviram como recursos para a análise e para a discussão do tema desta pesquisa.

As Ecoaldeias

As ecoaldeias, conhecidas internacionalmente com o nome de *ecovilles*, são organizações estabelecidas principalmente em espaços rurais, que impulsionam projetos holísticos para o desenvolvimento da vida humana. Sob o princípio da vida em harmonia com o meio ambiente, esses grupos assumem a liderança de alternativas a certos padrões da vida moderna, que se consideram em estado de crise, por serem os responsáveis pelos diversos desequilíbrios nos modos de convivência e no meio ambiente.

O fenômeno das ecoaldeias⁷ surgiu no final da década dos anos noventa, na Europa, desenvolvendo projetos nos quais se integram saberes tradicionais, ciência e tecnologia de ponta para a geração de propostas viáveis para a vida presente, preservando e garantindo recursos para o futuro. O propósito é gerar um baixo impacto no meio ambiente e aproveitar de maneira mais racional, os diferentes recursos.

A nível internacional, essas organizações são agrupadas pela GEN - Global Ecovillage Network - uma rede cada vez maior de comunidades sustentáveis e de iniciativas que unem distintas culturas, países e continentes. A GEN serve como organização que ampara as ecoaldeias, as iniciativas de transição de cidades, comunidades internacionais e pessoas do mundo inteiro com afinidades de caráter ecológico⁸.

A GEN define o movimento de ecoaldeias da seguinte maneira:

As ecoaldeias são comunidades urbanas e rurais que se esforçam por integrar um entorno social de apoio com uma forma de vida de baixo impacto, para isso, integram-se diversos aspectos do desenho ecológico como a permacultura⁹, a construção ecológica, a produção ecológica, energias alternativas, práticas de construção da comunidade e muito mais.

A motivação das ecoaldeias é a eleição e o compromisso de reverter a desintegração gradual das estruturas de apoio sociocultural e o surgimento das práticas destrutivas do meio ambiente do nosso planeta. Por milênios as pessoas têm vivido em comunidades próximas à natureza e com estruturas de suporte social. Muitas dessas comunidades, ou “ecualdeias”, existem hoje e estão lutando para sobreviver.

Atualmente as ecoaldeias estão sendo criadas intencionalmente para que as pessoas possam mais uma vez viver em comunidade, conectadas à terra, de forma que assegurem o bem-estar de todas as formas de vida num futuro indefinido.

As ecoaldeias são soluções para os grandes problemas do nosso tempo. O planeta está experimentando limites de crescimento e as nossas vidas carecem de conteúdo significativo. De acordo com

⁷ Atualmente existem mais de 10.000 ecoaldeias registradas pela Global Ecovillage Network ou Rede Global de Ecoaldeias nas diferentes regiões continentais. Disponível em: <http://gen.ecovillage.org>. Acesso: 3 fevereiro de 2013.

⁸ Tradução minha. Disponível em: Disponível em: <http://gen.ecovillage.org>. Acesso: 3 de fevereiro de 2013.

⁹ A permacultura é um processo holístico que integra harmonicamente a moradia e a paisagem, poupando materiais, produzindo menos quantidade de dejetos e conservando os recursos naturais. É um sistema de desenho fundamentado na ética e em princípios que propõem otimizar os esforços realizados por indivíduos, lares e comunidades que trabalham pela sustentabilidade dos recursos. Acredita-se que a permacultura foi desenvolvida no início dos anos setenta por Bili Mollison e David Holmgren, que sintetizaram práticas de vida ancestrais com a ciência moderna. (Anotação minha).

um número crescente de científicos, temos que apreender a viver de maneira sustentável se quisermos sobreviver como espécie. (...)

As ecoaldeias, mediante o esforço para criar estilos de vida que sejam um “sucesso de continuação num futuro indefinido”, estão vivendo modelos de sustentabilidade, servindo de exemplo para a tomada de medidas imediata. Esses modelos representam uma forma eficaz e acessível para combater a degradação do nosso entorno social, ecológico e espiritual e mostram como podemos avançar em direção à sustentabilidade do século XXI (Agenda 21). No ano 1998, as ecoaldeias foram as primeiras que foram nomeadas na lista das 100 melhores práticas das Nações Unidas, como modelos exemplares de vida sustentável. (Tradução minha).

Na América Latina ainda são escassos os estudos sobre as ecoaldeias, os que existem são produzidos principalmente nas áreas da economia e da arquitetura, valorizando o tema da economia autossustentável. Existem alguns trabalhos ainda com pouca relevância à condição organizativa comunitária que integra esses projetos, porém, o que prevalece nas análises é a perspectiva da medição dos impactos ambientais.

Destaca-se nesse sentido o estudo de Blaitt González (2010), da Universidade de Serena no Chile, da área da urbanística sobre ecoaldeias na Austrália, trabalho que de maneira geral argumenta que a debilidade das estruturas das comunidades nas sociedades atuais, favorece o desenvolvimento da individualização e o aumento dos impactos que degradam o meio ambiente. Assim, as ecoaldeias como tipo de assentamento humano e de desenvolvimento de uma sustentabilidade ambiental, se contrapõem às tendências globais, através de um tipo de convivência alternativa às lógicas que imperam atualmente.

No campo da Antropologia, Olivares (2010) apresenta uma etnografia na qual caracteriza a comunidade da ecoaldeia “El Romero”, localizada no Molle ao oeste de Serena, no Chile. A autora apresenta um panorama das ecoaldeias, a nível internacional, dando destaque aos fenômenos sociais em torno do surgimento do fenômeno. Enfatiza como elemento chave motivador o mal-estar que gera o consumismo atual e destaca o lugar dos agentes sociais na elaboração de outros modelos de sociedade. Olivares caracteriza a ecoaldeia “El Romero” sob o conceito de *subcultura*, salientando sua conformação social, o perfil dos seus membros e as lógicas da vida comunitária.

Na Colômbia, o desenvolvimento das ecoaldeias é reconhecido no começo do ano 2000, impulsionado pelo movimento da *Caravana Arcoiris por La Paz*, fenômeno social que promoveu princípios de convivência, projetos sustentáveis e práticas rituais em países da América Latina.

A Caravana Arco-íris é um projeto de ecoaldeia móvel proveniente do México, que percorreu a América do Sul em ônibus, durante mais de dez anos. Segundo testemunhas, ao passar pela Colômbia a Caravana deixou motivações e ferramentas para o início do projeto das ecoaldeias; e é a partir dessa experiência que surge a ecoaldeia La Atlântida, como experiência social comunitária.

Numa página na internet¹⁰ do membro fundador da “Caravana Arcoiris por La Paz”, Alberto Ruz Buenfil, conhecido como “o subcoyote”, encontramos a seguinte descrição desse projeto:

A Caravana Arco íris é um projeto nascido da Ecoaldeia Huehucóyotl, México nos anos 1995-1996, sob os auspícios – em parte - do Conselho Biorregional das Américas, pela Rede de Ecoaldeias das Américas e pela Rede Global de Ecoaldeias. Um dos seus principais objetivos tem sido servir como um grupo de contato entre as distintas realidades alternativas e complementares de Centro e Sul da América, detectando indivíduos, grupos e organizações que estejam trabalhando na mesma ótica, que colaborem na ampliação da rede global das ecoaldeias e no fortalecimento das redes biorregionais e internacionais.

É um original modelo de ecoaldeia nômade, reconhecida desde a reunião na Colômbia da ENA, a rede de Ecoaldeias das Américas no ano 2000, tanto pela Rede Americana, como pela Rede Global de Ecoaldeias, como um centro internacional de experimentação, de formação e de treinamento (...) para contribuir com a sensibilização e com a capacitação de pessoas e grupos em temas como o desenho de permacultura, desenho de eco bairros e de ecoaldeias, na tomada de decisões e na resolução dos conflitos por distintos métodos que conduzam à concretização de acordos de uma maneira consensual. Parte fundamental do seu labor (...) é a de fomentar a multiplicação de assentamentos com consciência ecológica, que possam se transformar em espaços mais harmônicos, que proporcionem a seus habitantes uma boa qualidade de vida combinada com um baixo impacto ambiental.

Juntamente com especialistas locais e internacionais, organismos civis, instituições privadas e públicas, a Caravana Arco-íris busca contribuir dando esses primeiros passos, na medida das suas possibilidades, toda vez que seus integrantes estão convencidos de terem o privilégio e a enorme responsabilidade de serem co-autores de uma época de transformação histórica, que está marcando o nascimento de uma nova cultura de paz a nível planetário.

¹⁰ *Ecoaldea nómada: La Caravana Arcoiris por la Paz.* Disponível em: http://ena.ecovillage.org/index.php?option=com_content&view=article&id=67%3Aeccoaldea-nomada-la-caravana-arcoiris-por-la-paz-&catid=35%3Aarticles&Itemid=71&lang=en

Os tripulantes da Caravana são uma equipe variável de voluntários, entre 15 e 25 pessoas de distintas nacionalidades, idades, e profissões, que tem compartilhado por mais de dez anos distintos veículos que são ao mesmo tempo lares, sítios de trabalho, cozinhas, lojas, bibliotecas e espaços para a socialização. Só um desses veículos tem sido utilizado para o transporte diário, compras, relações públicas, *scouting*, apresentações, comunicações e passeios, poupando combustível e o desgaste desnecessário das equipes. (Tradução minha).

A Ecoaldeia Atlântida é um tipo de comunidade que nasceu no ano 2003 e que tem desenvolvido durante esses anos um projeto com perfil político, social, econômico e cultural-espiritual. Seu modelo organizativo inclui um espaço físico autônomo (um sítio), redes de apoio comunitário em torno de projetos ambientais, agricultura, e permacultura e uma dinâmica de encontros culturais. Desde o ano 2006 a Ecoaldeia a Atlântida encontra-se vinculada à RENACE Colômbia, uma rede nacional que é parte da CASA, a rede latino-americana de Ecoaldeias, inscrita à GEN, a rede global.

Segundo Jorge Calero, fundador e membro ativo da Ecoaldeia La Atlântida, essa experiência organizativa é parte de um movimento que tem adquirido relevância nos últimos dez anos na América Latina, “El Sumak Kawsay”, expressão quéchua que se interpreta como o “bom viver”. O conceito tem significados similares em línguas de outros povos nativos da América, como no Guaraní, o “Teko Porâ” e “Ñande reko”, que se interpretam como “nosso modo de ser”, e “vida boa”. E o “Suma Qamaña”, que para os indígenas bolivianos significa “viver bem”.

O “Sumak Kawsay” é um processo organizativo que tem seu principal desenvolvimento na Bolívia e no Equador, países que têm conseguido instaurar nas suas cartas constitucionais seus princípios básicos. (Escobar, 2005; León, 2008; Dávalos, 2008). De modo geral, esse conceito que é em verdade uma postura política, promove o viver bem, a partir de uma reorganização da vida social, para que a vida humana de todos se desenvolva no melhor potencial e em equilíbrio com a natureza, com as relações sociais, políticas e com o meio ambiente. O processo implica de maneira fundamental o desenvolvimento de autonomias em diversos níveis e a necessidade de que os bens existentes nas sociedades possam ser distribuídos para todos; ideia contrária às políticas de acumulação próprias do capitalismo e das políticas neoliberais.

No artigo de Dávalos, intitulado “Reflexiones sobre *El Sumak Kawsay*, (*El buen vivir*) e as teorias do desenvolvimento, a noção do bom viver (*Sumak Kawsay*) é definida

como “*uma nova condição de contratualidade política, jurídica e natural, que tem iniciado seu percurso no horizonte das possibilidades humanas e da mão dos povos indígenas do Equador e da Bolívia.*” (2008:1).

Nesse sentido, a proposta integrativa da Ecoaldeia La Atlântida, sob uma orientação política, em prol dos princípios de coesão social e solidariedade, participa de um novo fenômeno de transformação política e social e da eco-sustentabilidade na América do Sul. Essa perspectiva não se incorpora na análise do presente trabalho, mas abre opções para outros estudos, sendo relevante na compreensão e na ampliação dos processos de autonomia política e de transformação sociocultural da América Andina.

Como indicado acima, o tema principal de abordagem da Ecoaldeia La Atlântida é seu sistema organizativo social e espiritual, baseado nas práticas rituais e nas cerimônias consideradas ancestrais e que é parte chave da base do projeto. Nesse sentido, foi o caráter espiritual e religioso que possibilitou manter diálogos com as outras experiências que fizeram parte desse estudo.

A Ecoaldeia La Atlântida, abre um espaço significativo no tema da espiritualidade com o uso de conhecimentos e práticas indígenas que, como será mostrado posteriormente, foi integrado à vida do projeto a partir das experiências obtidas por alguns dos seus membros fundadores e de certos visitantes que dispuseram a prática de vivências particulares nas suas trajetórias de vida.

Na atualidade, a Ecoaldeia, a Atlântida, é reconhecida a nível nacional e internacional pela realização de diversos encontros e convivências, nos quais são celebrados rituais e cerimônias para honrar os ancestrais, os espíritos, a *Pachamama* e a natureza. Dentre as principais atividades oferecidas ao público, destacam-se:

- O Círculo de Mulheres *Killawasi*
- As Danças de Paz Universal
- O Ritual “La Búsqueda de La Visión”
- O Chamado da Montanha: “Conselho de Visões”
- Os rituais de *Temaxcal*
- As Rodas e Cerimônias de Medicinas Ancestrais
- Oficinas e cursos sobre Permacultura, temas de meio ambiente e vida sustentável.

A Crise Social

Um dos temas mais mencionados por parte dos meus interlocutores, durante os diálogos propiciados pela pesquisa, em relação a suas motivações e interesses para fazer parte desse tipo de experiências, foi o tema da crise social atual, dentro da qual destacam-se a devastação do meio ambiente, conflitos no modo de vida moderna, as relações sociais com iniquidade, excessos nos consumos, insatisfação nos desempenhos profissionais, necessidade de novos referenciais de vida e, a nível mais pessoal, problemas de autoestima e saúde, entre outros.

Dessa maneira, o assunto da crise social demarca o cenário que sustenta a movimentação dos indivíduos em torno da articulação de conhecimentos e práticas em prol de novos sentidos de vida. A respeito, Jorge Calero da Ecoaldeia La Atlântida faz referência ao tema da crise da seguinte maneira:

(...) Em algum momento da vida todo ser humano consciente e medianamente informado, deve entender que alguma coisa não está bem nas nossas sociedades, com nossos sistemas econômicos, com nossas instituições e na nossa civilização; exemplos dramáticos de tipo humano e ecológico dão uma alerta constante.¹¹

Nessa direção, são enunciadas diversas problemáticas de tipo social e político, que afetam os projetos individuais e a vida coletiva, portanto, os modos de convivência alternativos, o contato com conhecimentos e saberes considerados ancestrais e de tradição, incluindo a dimensão religiosa que está presente nesses processos, estariam dando resultados favoráveis às expectativas dos sujeitos, sendo portanto saídas estratégicas à mencionada crise social.

De maneira geral, a discussão desta tese situa-se numa realidade social que fala de um tipo de crise na qual os sujeitos mostram aparente desencanto com a vida presente relacionado com padrões da vida moderna em desequilíbrio. Nesse sentido, esse trabalho se situa em um espaço diverso que flutua entre a modernidade criticada, tão defasada nos seus modos e estruturas de produção e de organização e uma realidade que pode ser

¹¹ O documento citado foi enviado pessoalmente por Jorge Calero via internet no mês de dezembro do ano 2012 e corresponde ao texto intitulado: “Documento de trabajo y reflexión para el avance de las estrategias de integración interna y externa de nuestra gente, proyectos y redes de la Grande Familia de luz”. O trecho apresentado é de tradução minha.

considerada pós-moderna por suas expressões diversas, assimétricas e plurais, mantendo-se, contudo, bastante esperançosa na construção do presente e de futuros possíveis.

A questão da modernidade, amplamente discutida por intelectuais contemporâneos, caracteriza-se principalmente pelas avaliações e análises em torno da qualidade de vida humana, em relação aos modelos de produção econômicos e aos modelos de organização social.

Para muitos teóricos, a modernidade é um projeto que avançou com uma força racional sem precedentes, que expandiu e globalizou a atividade técnica e econômica, abandonando de maneira contundente a vida tradicional e o sentido coletivo da vida social (Touraine, 1997).

Autores discutem sobre a predominância do individualismo na vida moderna contemporânea, sobre o caráter precário e efêmero das relações, e sobre o cenário de incertezas que este produz (Bauman, 2004). Outros autores também apresentam as consequências negativas na qualidade de vida em relação à exploração e degradação da natureza (Françoise d'Eaubonne, 1974).

São também apresentadas discussões que mostram diferenças na qualidade de vida entre as diversas sociedades. Beck (1998), Giddens (1993) e González (1992) identificam condições inerentes ao desenvolvimento das sociedades mais avançadas, que tem levado a sociedade em geral a viver consequências de alta complexidade, que repercutem de maneira direta na qualidade de vida dos sujeitos, colocando-os diante das incertezas, perigos e riscos. Beck (1998) aponta como responsáveis, os excessos da racionalização no campo político e da ciência e a falta de previsão das possíveis consequências negativas nos planejamentos.

Para o caso da América Latina, Nestor García Canclini (2000) considera que na modernidade sobejasse uma série de contrastes que mesmo mostrando seu fracasso, poderiam ser aproveitados para analisar a própria complexidade e suas limitações. Nesse sentido, o autor menciona que não é preciso recorrer ao conceito de pós-modernidade como saída para nomear as inconsistências e que esses elementos poderiam ser considerados aspectos constitutivos da mesma.

Berger e Luckmann (1996) participam desse debate argumentando que o tema da crise pode ser assumido como uma crise de sentido. Afirmam que a crise nas sociedades modernas poderia ser a evidência de um colapso, no qual estaria em risco todo tipo de

ordem. Os autores estabelecem uma relação entre as problemáticas macrosociais e as repercussões no âmbito individual em que se tornariam evidente diversos desequilíbrios. Estes autores definem o fenômeno da seguinte maneira:

A modernidade entranha um aumento quantitativo da pluralização. As causas estruturais desse fato são amplamente conhecidas: o crescimento demográfico, a migração e como fenômeno associado à urbanização; a pluralização, o sentido físico e demográfico; a economia de mercado e a industrialização que agrupa ao azar a pessoas dos tipos mais diversas, e as obriga a se relacionar de forma razoavelmente pacífica; o império do direito e da democracia, que proporciona garantias institucionais para essa coexistência pacífica. A mídia exhibe de maneira constante e enfática uma pluralidade de formas de vida e de pensamento: tanto por meio de material impresso ao que têm acesso a população, devido a escolarização obrigatória, como por os meios de difusão eletrônicos mais modernos. Se as interações que a pluralização permite estabelecer não estão limitadas pelas “barreiras” de nenhum tipo, este pluralismo cobra plena efetividade, trazendo junto uma das suas consequências: as crises “estruturais” de sentido. (BERGER E LUCKMANN, 1996:28).

Contudo, os autores advertem que mesmo perante a complexidade do panorama é arriscado falar de uma crise de sentido generalizado nas sociedades modernas toda vez que se conta com a possibilidade de apelar às *reservas de sentido*, que são formas de reservas sociais de conhecimento, presentes em padrões históricos de ação e a partir das quais é possível a elaboração de novos recursos para enriquecer a realidade. Para esses autores, “*as reservas de sentido socialmente objetivadas e processadas são mantidas em depósitos históricos de sentido e ‘administradas’ pelas ‘instituições’*”. (Berger e Luckmann, 1996:10).

Esses autores mostram que o pluralismo não é só um aspecto negativo da modernidade e que dentro da sua amplitude existiria uma série de oportunidades e de alternativas para criar outras realidades. De forma paradoxal, a modernidade ofereceria nas suas próprias estruturas tipos de saída à crise de sentido. As sociedades poderiam veicular novas comunidades de vida e comunidades de sentido (Berger e Luckmann, 1996:39) apoiando-se nos sistemas democráticos e em recursos como a mídia, nas formas de psicoterapia, nas comunidades espirituais pequenas e em geral na indústria do conhecimento. Para esses autores, a crise de sentido não é uma situação que cabe à elaboração dos indivíduos como experiência independente, eles podem expressá-las, conseguem verbalizá-las e senti-las na sua própria biografia; porém, ela surge de uma

interlocução com as referências sociais e com a experiência coletiva, que lhes permitam a consciência das variações. Os autores desenvolvem uma argumentação que implica o entendimento do sentido e da consciência humana em relação à experiência e à ação.

O sentido não é mais que uma forma mais complexa de consciência: não existe de forma independente. Tem sempre um ponto de referência. O sentido é a consciência do fato que existe uma relação entre várias experiências. A consciência capta a relação deste núcleo com outras experiências (...). Consideradas individualmente, as experiências não teriam ainda sentido, porém, como um núcleo de experiência que se separa do transfundo de apreensões, a forma mais simples de tais relações de “igual a”, “similar a”, “diferente de”, “igualmente boa que”, “distinta e pior que” etc. Assim se constitui o nível mais elementar do sentido (...). O sentido das ações, “no ato”, configura-se pela sua relação com o propósito (...) O complexo sentido da ação social e das relações sociais constroem nestas diferentes dimensões do sentido. (BERGER E LUCKMANN, 1996:5).

Assim, entende-se que a consciência e o sentido sobre a realidade individual estão constituídos por um conjunto de experiências coletivas relacionais e dotadas de valores. Portanto, retomando as expressões dos meus interlocutores acerca do mal-estar e da inconformidade perante o estado atual da sociedade, encontrei nos seus argumentos, aspectos de ordem coletiva que se refletem ao nível individual nos seus interesses, aspirações e projeções.

Dessa maneira, arrisco assinalar que a própria identidade dos indivíduos precisaria de novas referências para reafirmar um lugar e um sentido em relação ao entorno, ao passado e suas relações atuais. Portanto, a procura de experiências espirituais de caráter étnico, indígena e ancestral tomaria pleno sentido no momento de pensar opções de vida mais satisfatórias.

O Tema Religioso

Na procura pela consolidação de referências para afirmar a identidade, para dotar de novos significados a vida e a própria estrutura social, as experiências espirituais e religiosas apresentam-se como um tipo de recurso que oferece aos sujeitos um conjunto de elementos e de princípios que satisfazem suas necessidades mais relevantes. Uma forma de apreciar a importância desse aspecto é a atual proliferação de formas

congregacionais que se expressam de maneira contundente e com aparente eficácia em diferentes grupos sociais, e que são também difundidos através da mídia.

Nos debates contemporâneos acerca das expressões religiosas atuais, Berger e Luckmann (1996), desdizem a anunciada secularização do mundo moderno. Um cenário propício que acompanha esta argumentação é o panorama latino-americano, caracterizado pelas abundantes propostas de tipo religioso que se comportam ao estilo da lógica do mercado capitalista, pela sua variedade de ofertas nas quais se incluem peregrinações e convites para participar dos lugares considerados sagrados, de encontros, cursos, conversões, imersões, workshops, etc.

Trata-se de um fenômeno que abre espaço às relações interculturais, onde se tornam mais difusos os limites e as identidades específicas, permitindo, entretanto, o acesso a experiências, práticas e cosmogonias de diferentes grupos e culturas. Nessa lógica, articulam-se grupos que por sua vez conformam coletivos e redes, integradas por membros de diferentes lugares do mundo, que mantém ativos os laços, apoiados basicamente nos recursos das tecnologias modernas.

Esse fenômeno espiritual e religioso diverso tem sido nomeado por alguns autores como pluralismo religioso ou como cultura *New Age*, um tipo de manifestação que, pela complexidade na sua expressão, não é fácil definir, uma vez que possui uma ampla variedade de filosofias, crenças e práticas. As perspectivas de análises apresentadas em artigos, revistas e textos exclusivos sobre o tema, vão desde seu tratamento em relação à globalização, vinculado com temas de mercado e de mercadoria, até tratamentos mais particulares que enfatizam estritamente o debate filosófico religioso.

No *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality*, Michael York (2001) explora o fenômeno como uma tendência de comercialização espiritual e como ponto de enfrentamento com as tradições das quais esta se apropria. Ele afirma que o movimento da Nova Era pode ser visto como uma resposta ao declive da religião tradicional no ocidente.

A argumentação anterior aparece em conformidade com o pluralismo espiritual apresentado por Bryan Wilson (1988), que o entende como uma consequência da secularização e com uma perspectiva da Nova Era, na que as variadas tradições espirituais do mundo mostram-se como uma propriedade pública e não mais como uma reserva privada de grupos paroquiais ou de elites religiosas, como foram antigamente.

A sociologia e a antropologia têm desenvolvido um corpo analítico para abordagem dessa expressão religiosa. Para alguns dos analistas o fenômeno não pode ser considerado uma religião (Heelas e Woodhead, 2008) e sim uma manifestação da espiritualidade com alto teor de subjetividade que pode ser considerado como a privatização do religioso, no qual se situam crenças, rituais, celebrações tradicionais e sincréticas.

Heelas (2003) analisa o fenômeno como uma revolução espiritual subjetiva, na qual existe um desafio às crenças e à produção dos discursos perante à necessidade dos indivíduos de serem protagonistas da experiência que lhes permita a expressão das suas próprias sensibilidades. O autor assinala que nessa tendência existe uma inclinação significativa em prol do autocuidado e a favor do bem-estar holístico e integral.

Heelas e Woodhead (2008) argumentam que o fenômeno da Nova Era é uma postura crítica com respeito ao tema do poder, no qual os indivíduos mostram sua posição contra os modelos convencionais rígidos e das hierarquias tradicionais, buscando relações nas quais se privilegiem a fluidez e as pluralidades subjetivas e nas quais consigam experiências coletivas mais abertas e mais próximas, dando relevância à vida local e comunitária.

A partir de formas organizativas com novos traços, os autores destacam a notória transformação do caráter institucional religioso e argumentam sob o conceito de “Religião Invisível¹²”, a ideia de uma desintegração contemporânea da institucionalidade de domínio congregacional, configurada na crença e na experiência ritual. Mostram, como no caso das instituições de tipo congregacional, “fazendo referência a religiões convencionais”, que a descrição religiosa deriva de um tipo de exclusividade que intrinsecamente exclui a pessoa da sua participação em outras instituições.

Por outro lado, no novo fenômeno que chamam de “individualista”, as agregações seriam difusas, e os indivíduos estariam participando de um ambiente holístico, no qual há associações, redes, centros esotéricos, cursos, serviços profissionais, etc. Segundo os autores, isto marca a diferença entre o estilo “live-as”, (viver como) de pertencimento e vínculo com o congregacional e de um tipo de “subjective-live”, de livre circulação.

¹² Para Luckmann, este conceito faz referência às instituições modernas especializadas que não transmitem modelos obrigatórios de religiosidade, já que tem perdido o monopólio do sagrado. Thomas Luckmann: “La Religión invisible”, Salamanca, 1973, págs. 89-118.

Na discussão surge o problema da autoridade religiosa, isto é, os lugares culturais da autoridade. A partir de Charles Tylor (1992), Heelas e Woodhead apresentam algumas diferenças entre o que seria autoridade externa (live-as model) própria das religiões congregacionais e a autoridade interna “subjettive –live” própria da nova tendência.

No primeiro modelo, a autoridade estaria nos especialistas que são a fonte legitimadora. Haveria uma autoridade estabelecida nos elementos da própria instituição, em relação à sua moralidade, à coletividade e ao seu caráter simbólico. No segundo caso, a experiência individual e a legitimidade surgem da própria vivência do sujeito, atravessada pela sua própria percepção e pelo seu caráter subjetivo e sensitivo.

Os autores assinalam que outro tipo de diferença é verificada na adesão pelo tipo de crença. Na instituição de tipo congregacional essa relação tem estabelecido um discurso, um sistema de crenças que tem sido produzido internamente pela instituição e pelos especialistas tradicionais. Para o caso do novo fenômeno, a exploração da verdade é autogerenciada, de maneira que é a experiência individual a responsável por criar o caráter de legitimidade.

A outra perspectiva que faz referência ao fenômeno é o pluralismo religioso que Steil (2001) define a seguinte maneira:

O pluralismo religioso é um fenômeno moderno que tem sua origem na ruptura do monopólio de uma religião oficial de uma determinada sociedade. Um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da “razão secular”, que se impõe através das ciências positivistas, quando pela diversificação do campo religioso, que resulta do rompimento da relação orgânica entre Estado e Religião. Assim, a perda de um aparato estatal que lhe garanta a reprodução social e a exclusividade introduziu uma transformação estrutural que redefine o papel da religião na modernidade.

Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo, atesta antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura do conhecimento.

(...) As sociedades latino-americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religioso-institucionais e não institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas, convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade. (STEIL, 2001:116 – 117)

O parecer dos autores anteriores são fontes importantes para a abordagem do fenômeno descrito. Os conceitos de *New Age*, religião invisível e pluralismo religioso são recursos que se aproximam do universo da pesquisa. Tal e como mostrado, esses autores apontam (no sentido da diversidade das expressões do âmbito espiritual e religioso) as suas estratégias e características. Isso significa que a abordagem de uma problemática como a que estudamos é bastante complexa pelos comportamentos pouco convencionais.

Por outro lado, os autores mostram a experiência como um mecanismo de resgate do ancestral ao mesmo tempo em que os modos dessa produção são modernos e atuais, principalmente no que se refere ao uso das tecnologias da comunicação e das lógicas de produção de conhecimento nas quais se identificam convergências de identidades locais com identidades transnacionais.

Por se tratar de um fenômeno atual e rico, principalmente nas suas estratégias de produção e no seu conteúdo simbólico, pode-se aplicar o conceito de Nova Era. Porém, essa denominação foi reconhecida só por alguns dos meus interlocutores no momento de tentar conceituar a experiência. A maioria dessas pessoas define o fenômeno simplesmente como um estilo de vida.

Não obstante, reconhecendo os níveis de identidade, de participação e de frequência na realização das práticas rituais e pela adoção de princípios específicos desse âmbito, optei por definir o fenômeno como um tipo de religião sincrética, na qual estão presentes traços de uma comunidade moral de tipo congregacional, que assume princípios e valores em torno do sagrado, que geram processos de integração, formação de perfis individuais, consolidação de tipos de identidade e um permanente intercâmbio cultural.

Entende-se por sincretismo religioso a fusão de doutrinas de diversas origens que misturam princípios filosóficos, tradições, ritos e conceitos mágicos religiosos resultantes de processos de transculturação.

A Religião, o Sagrado e a Crise

Nessa análise, foi fundamental compreender a natureza do fenômeno organizativo da ecoaldeia em relação a certos aspectos de caráter social, político e econômico, que estão presentes nesses tipos de processos. Também foi importante observar a participação dos indivíduos que utilizando diversos recursos do universo do sagrado integra às suas vidas novo sentido, oferecendo-lhes melhores níveis de satisfação pessoal.

A partir dos dados produzidos na análise, identifiquei que o discurso sobre a crise social era uma expressão de um tipo de crise da identidade dos sujeitos, situação que os motivava a procurar alternativas em diversos referentes, a fim de obter níveis de satisfação e de estabilidade nos seus projetos de vida. Nesse sentido, tornou-se explícito que comunidades como as ecoaldeias e os centros cerimoniais são espaços de socialização, que possibilitam a construção de novos referenciais para a vida cotidiana¹³ e novos elementos de organização da realidade social. Trata-se de uma perspectiva em que os indivíduos participam de forma ativa nos processos de geração de identidades e de realidades coletivas.

Nesta direção, parti da hipótese de que a crise social geral tem colocado em crise parte importante da realidade ordenada dos sujeitos, ou seja, parte da sua identidade, o que gera uma motivação nos próprios sujeitos em procurar por novas experiências para ajustar seu *contexto de ordem, direção e estabilidade* (Berger e Luckmann, 1968:72). Assim, eles optam pelas experiências de espiritualidade e assuntos de caráter “ancestral e tradicional” - como recursos - capazes de enfrentar os desafios que são impostos pela modernidade.

Em síntese, no projeto da ecoaldeia La Atlântida, como em outras experiências que fizeram parte desse estudo, reconheci discursos e práticas que falam do sentido do sagrado, configurado a partir de representações pertencentes ao imaginário simbólico dos povos da América do Norte, do México e da América Andina. Assim mesmo, como parte da organização do coletivo da ecoaldeia, promovem-se vínculos afetivos e laços de filiação fraternal entre seus membros na maneira de redes. Nas suas práticas, estabelecem princípios religiosos de separação do universo sagrado e do universo profano, que gera implicitamente processos de ordem e disciplina.

Considero que a contribuição desta tese consista principalmente em mostrar a maneira como as sociedades e os sujeitos reconstroem significados, criam sentidos de vida renovados e geram processos sociais que afetam a realidade individual e social a

¹³ Agnes Heller (2002), em *Sociologia da Vida Cotidiana*, aborda uma perspectiva crítica ao pensamento de Marx; atende ao conceito de vida cotidiana avivando a capacidade da ação do indivíduo. Ressalta a importância da ação na transformação das suas realidades. “*Para reproduzir a sociedade é preciso que os homens particulares reproduzam-se assim mesmos como homens particulares. A vida cotidiana é o conjunto de atividades que caracterizam a reprodução dos homens particulares, os quais por sua vez criam a possibilidade da reprodução social.*” (HELLER, 2002:37).

partir do estabelecimento de estratégias de alta complexidade, para as quais se dispõem as diferentes potencialidades humanas. Por fim, para o desenvolvimento da análise, trabalhei a partir das perspectivas dos seguintes autores: Berger e Luckmann (1968) em “A Construção Social da Realidade”, Berger (1985), “O Dossel Sagrado”, Émile Durkheim (2008), em “As Formas elementares da vida Religiosa”, Berger e Luckmann (1997), “Modernidade, Pluralismo y Crises de Sentido”, e Victor Turner (2005), em “Selva de Símbolos”.

Esta tese é formada por cinco capítulos e as considerações finais. No capítulo 1- Processo da etnografia, metodologia - faço referência à maneira como estabeleci meu primeiro contato com o ambiente da pesquisa na Colômbia, no ano 2006, época em que participei de um encontro chamado *Círculo de Mujeres Killawasi*, na ecoaldeia La Atlântida. Descrevo como essa experiência aportou na construção do objeto de pesquisa. Apresento as vantagens e as oportunidades que tive na realização da experiência etnográfica, os resultados obtidos e as mudanças na perspectiva de análise a partir da sistematização das informações registradas. Finalmente, mostro alguns detalhes das vivências na ecoaldeia La Atlântida durante o período 2006-2007, que apresento como antecedentes.

No capítulo 2 - Comunidade de sentido - apresento a experiência organizativa da ecoaldeia La Atlântida em retrospectiva a partir da trajetória pessoal de alguns dos seus integrantes até a consolidação do projeto. Nesse processo, destaco a articulação do coletivo com as referências que foram fundamentais na conformação do perfil identitário como comunidade, com o destaque do perfil religioso.

Apresento a ecoaldeia La Atlântida como uma comunidade de sentido, conceito que utilizo na definição dos autores Berger e Luckmann (1997), como espaço produtor de novas realidades sociais, que são referentes a conformação de identidades e de novos estilos de vida. Apresento as trajetórias de alguns de seus membros e de pessoas que são referências dentro do projeto que participam como agentes dinamizadores de redes.

No capítulo 3 - Círculos de mulheres e discursos em “feminino” - apresento o Círculo de Mulheres Killawasi a partir de suas concepções, linguagens, e práticas rituais. Destaco as características subjacentes no conceito do “feminino”, categoria nativa que aponta ao reconhecimento de uma condição de imanência, presente no gênero humano. E, com o objetivo de compreender e contextualizar este fenômeno, apresento alguns elementos em relação às categorias de gênero e a aspectos do feminismo. Dedico uma

parte importante nesse capítulo à análise do desenvolvimento do Círculo de Mulheres, no ano 2011, mostrando as partes que o compõe e as relações que se estabelecem no interior do grupo e da ecoaldeia, os conflitos, as relações de gênero e a maneira como participa o universo simbólico com seu componente sincrético na construção de identidades e como possível gerador de mudanças social.

No capítulo 4 - Círculos de Mulheres e Rituais - apresento a continuidade das atividades realizadas durante o Círculo de Mulheres Killawasi 2011. Enfatizo o processo do trabalho grupal realizado pelo convidado principal para condução do Círculo e descrevo parte do conjunto de rituais propostos pelas “mulheres medicina”, para celebrar o feminino.

No capítulo 5 - A Cerimônia de “la Búsqueda de la Visión, Hanblecheyapi” - apresento a organização produzida na ecoaldeia no período de realização da cerimônia. Descrevo a organização interna da comunidade, a distribuição de tarefas, a logística, o tema das comunicações e a qualidade dos ambientes. Enfatizo certos aspectos dos rituais “del Camino Rojo” e como os indivíduos posicionam-se perante eles. Mostro a articulação entre práticas rituais, símbolos e linguagens específicas e como essas geram vínculos, responsabilidades e desafios que estimulam a configuração de um estilo de vida em relação ao sagrado.

CAPITULO 1

O PROCESSO DA ETNOGRAFIA – METODOLOGIA

A escolha do tema de pesquisa desta tese compreende um processo iniciado no ano 2006, quando pela primeira vez tive contato com a ecoaldeia La Atlântida, na Colômbia. As atividades de campo para o desenvolvimento da pesquisa foram iniciadas no segundo semestre do ano 2010, período no qual contei com uma bolsa CAPES do governo brasileiro. Parte dos custos dos deslocamentos e das atividades próprias do trabalho de campo foi realizada com esses recursos.

Tive a oportunidade de conhecer a ecoaldeia La Atlântida ao participar de uma de suas atividades mais destacadas, *el Círculo de Mujeres Killawasi*, convidada por algumas pessoas com as quais compartilhava interesses comuns sobre medicina alternativa e terapias corporais. A experiência foi bastante desafiante para mim. Deparei-me com uma realidade de convivência comunitária que não conhecia, com temas sobre espiritualidade, rituais ancestrais e enfoques tradicionais de gênero e equidade.

Chamou-me atenção a linguagem e as atividades pessoais com relação aos outros reinos da natureza: os animais, os minerais e as plantas. Dessa maneira, perante a possibilidade de formular meu projeto de pesquisa de doutorado, decidi acompanhar o encontro anual de mulheres da ecoaldeia, motivada principalmente pelo conhecimento das práticas rituais e o conteúdo da categoria “feminino” presente naqueles discursos.

Antecedentes - Registros da experiência – 2006 / 2007

A minha primeira relação com a ecoaldeia La Atlântida foi no ano de 2006, participando do II Círculo de Mulheres Killawasi (palavra em língua Quéchuá que significa “casa da lua”). O Círculo, que é uma experiência de convivência, é definido pelo coletivo organizador da seguinte maneira:

Killawasi é um grupo de recuperação de sabedorias ancestrais. Nasceu do chamado da terra, da deusa criadora, transformadora, e cíclica. Nasce do ventre e da intuição. Somos um Círculo dentro de um Círculo, manifestação de uma procura e de uma aliança. A nossa sede é uma árvore, que recebe o nosso sangue, a nossa seiva que nos convida ao reencontro. Os Círculos de Mulheres nas tradições nativas americanas são espaços de Encontro, para olhar nos olhos, e se reconhecer nas outras, para transmitir os saberes e os aprendizados das avós as mais jovens. São espaços onde se fala, se canta, se ora, e se expressa de múltiplas formas. Esse é o legado que acolhemos nesses tempos de crise, de incerteza e de

fortes mudanças. Como uma opção e uma ferramenta necessária para potencializar nossos próprios aprendizados, para deixar sair os medos, as inquietações, também a beleza e a criação. Mudar de pele para que a transformação que da vida a um novo ser consiga se manifestar em cada uma das nossas relações.¹⁴

Durante minha permanência na ecoaldeia nesse período, realizei algumas anotações no meu caderno pessoal, registrando impressões, sentimentos e experiências relacionadas principalmente com os rituais dos quais participei. Um fragmento desse exercício é o seguinte:

(...) Estávamos localizados em uma área verde próxima do salão de reuniões para receber as palavras iniciais de boas-vindas que estiveram a cargo da Yamileth¹⁵, uma das coordenadoras do Círculo, de quem recebemos as orientações gerais sobre como ocorreria o encontro. Falaram da logística, do uso das latrinas, do uso adequado da água, da forma em que deveriam ser lavados os utensílios da cozinha, dos horários de alimentação e das atividades principais.

A seguir, nos organizamos em círculo, em uma figura geométrica que foi sempre chave em quase todas as atividades. A continuação iniciou-se *El saludo a las siete direcciones*, uma forma de reza que eu escutei pela primeira vez nesse momento. Os ecoaldeanos ou os atlantes, como eles também se denominam, tem por prática, iniciar todos os rituais e as suas atividades consideradas sagradas, realizando esta atividade.

As sete direções ou os sete rumos, se referem aos quatro pontos cardinais, junto ao céu, a terra e ao coração. Cada um desses lugares foi mencionado e para cada um dos lugares foram expressas palavras de gratidão e de exaltação, no meio da exclamação de orações e de movimentos realizados com os braços. Finalizando essa saudação, continuaram as seguintes atividades da programação. Em geral, tivemos um trabalho intenso que incluiu danças circulares, palestras sobre temas femininos, passeatas ecológicas livres, banhos nas águas da nascente, práticas de ioga, atividades sobre sexualidade sagrada e sexualidade tântrica, alimentação vegetariana, rituais e cantos noturnos perante o fogo.

¹⁴ Estas informações estão disponíveis no site “Círculo de Mujeres killawasi. Conexão sagrada con nuestra naturaleza”. Disponível em <http://www.circulokillawasi.blogspot.com/>. Acessado em 5 de setembro de 2012.

¹⁵ Yamilteh, é uma das fundadoras e guardiã da ecoaldeia La Atlântida, é formada em literatura e em joalheria. Atualmente é coordenadora do Círculo de Mulheres Killawasi.

O Círculo de Mulheres realiza-se de forma ininterrupta desde o ano 2005, atraindo mulheres de diversos lugares da Colômbia e vários países da América Latina, da América do Norte e da Europa. O círculo é promovido principalmente através das redes sociais, por e-mail, pelo *facebook* e através da convocação direta das integrantes de outros círculos similares que da mesma maneira realizam encontros com o objetivo de promover processos e atividades em torno de temas espirituais, esotéricos, de saúde, arte e de saberes considerados tradicionais.



Figura 1 - Participantes das atividades de III Círculo de Mulheres Killawasi.

Na fotografia mostra-se quatro mulheres participantes do círculo. Da esquerda para a direita: Jenny, Tatiana, Nohra e Ana Maria. Duas sociólogas, uma assistente social e uma profissional de educação física e saúde. Nesse momento, elas participavam de uma das danças noturnas. Três das mulheres utilizam saias, prenda importante na indumentária utilizada para esse tipo de atividade. Nohra tem improvisado essa prenda de vestir utilizando uma canga acima da sua calça. **Fonte:** *Arquivo pessoal (2007).*



Figura 2 - Mulher participante do II Círculo de Mulheres Killawasi.

Nessa fotografia tirada no salão central de atividades da ecoaldeia, aparece Nazly, uma das mulheres participantes, com um vestido cerimonial, cintas de cor vermelha na cabeça sobre sua testa e na cintura. Ambas as cintas são utilizadas como elementos de proteção contra supostas energias que possam vir a perturbá-la durante a cerimônia. Atrás dela, observa-se um altar com vários objetos e alguns desenhos. **Fonte:** *arquivo pessoal (2007)*.



Figura 3 - Participantes do III Círculo de Mujeres Killawasi em uma atividade grupal.

Nesta fotografia tirada no salão central, aparece um grupo de mulheres participando de uma das atividades desenvolvidas em subgrupos. Elas estão sentadas em círculo, a figura geométrica que faz referência ao nome do encontro e que nesse espaço é considerado uma posição fundamental para todos os trabalhos realizados pelas mulheres. **Fonte:** *arquivo pessoal (2007)*.

Durante a minha participação no Círculo encontrei colegas da minha faculdade, amigos e amigas da época da minha formação que não imaginei que encontraria ali, participando de experiências sobre as quais eu tinha curiosidade. Apesar de me interessar pelas formas de vida no campo e pelas diferentes expressões da espiritualidade, eu estava vivendo algo novo, uma vez que não conhecia formas de convivência daquele tipo e nem tinha frequentado rituais espirituais diferentes aos da religiosidade católica, dos quais participava com a minha família e na minha escola, durante a infância.

Quero dizer que, no meu primeiro contato com o universo que se converteu posteriormente em espaço de pesquisa, pude experimentar a admiração e o interesse ao perceber que mulheres e homens, moradores e participantes do encontro, expressavam uma linguagem diferenciada para se referirem às mulheres, a seus corpos, a seus fluídos e às suas experiências hormonais. Chamou a minha atenção escutar sobre uma concepção do feminino como algo fora do gênero humano. Essa categoria era utilizada de maneira indiscriminada para fazer referência a uma condição própria das mulheres e também dos homens. Referia-se a algo que pertencia à terra, à lua e aos fenômenos da natureza. Da mesma forma, interessei-me pela relação dos ecoaldeanos com o meio ambiente, pelos detalhes das práticas rituais e pelas formas de organização no interior do coletivo.

De maneira permanente, promovia-se entre o grupo uma relação de irmandade, um tipo especial de comunhão com os alimentos, com as plantas e com os animais. Expressava-se admiração e respeito pela *Pachamama* e pela terra. A meu ver, nesse momento, as atitudes que assumiam as pessoas que até um tempo atrás eram moradores da cidade, eram parecidas com a de homens e mulheres camponeses, pessoas moradoras de zonas rurais e de épocas anteriores.

Dos rituais que realizamos nessa ocasião, registrei detalhes principalmente do Temazcal. O Temazcal é um ritual de cura, cuja palavra derivada da língua náhuatl *Temazcalli* significa “casa de vapor”. A prática, reconhecida como tradicional do México e dos índios dos Estados Unidos, é usada como uma proposta terapêutica e realizada por uma *temazcalera* ou um *temazcalero*, denominação que recebe a pessoa que comanda o ato e que vincula a ele saberes tradicionais xamânicos.

O temazcalera ou a temazcalero reza para os espíritos, expõe as diversas intenções e propósitos do ritual, entoando cantos, petições e palavras de gratidão. O ritual se realiza dentro de uma tenda de vapor ou Inipi, palavra derivada do termo lakota “*Iniunkajaktelo*”. O vapor se produz ao colocar água de plantas medicinais sobre as pedras quentes que se

encontram no interior do local e que foram aquecidas horas antes pelo cuidador do fogo, que fica aceso no exterior da tenda.



Figura 4 - Imagem de um Inipi. Tenda para o Temazcal.

Esta imagem ilustra um Temazcal realizado para uma cerimônia de La Búsqueda de la Vision *no ano de 2010* na ecoaldeia La Atlântida. O Inipi é feito de uma estrutura de bambu, e coberto com lonas para garantir a manutenção da obscuridade e a temperatura no seu interior. No momento da fotografia, encontrava-se um grupo de homens e mulheres participando do ritual. Do lado esquerdo da foto, aprecia-se a lenha e a fumaça proveniente do fogo que estava aceso para esquentar as pedras, que são inseridas ao interior do Inipi para produzir, junto com a água medicinal, o efeito de vapor e de calor. Entre o fogo e o Temazcal encontra-se a imagem de um homem, “El hombre fuego” o homem encarregado de cuidar deste elemento. **Fonte:** *arquivo pessoal (2010)*.

Existem Temazcales realizados para homens e para mulheres e Temazcales mistos. No Temazcal do ano 2007 para o Encontro, participamos só mulheres; por razões que desconheci, os homens não ingressaram nessa ocasião. Já no ritual, as sensações que tive, uma vez fechada a porta, foram as de medo e de um grande desespero. Senti falta de ar, aperto físico e mal-estar. Naquela ocasião, algumas mulheres pediram permissão para sair do lugar de maneira imediata, já que não estavam conseguindo suportar as sensações, nem as limitações físicas do espaço.

Na direção da cerimônia estavam Citlali, Yamileth e Serena, mulheres que formam parte do grupo de coordenação do Círculo. Elas interviram ao início do ritual fazendo um chamado para manter a calma e para entrar em conexão com as sensações pois, segundo explicaram, a experiência nos levaria a ativar a memória da nossa vida no útero materno. Elas disseram que o Temazcal representa o útero da mãe terra e, dessa maneira, trata-se de estar dentro da mãe biológica e dentro da própria terra.

No centro do Temazcal, sobre o chão, estava traçado um círculo com uma escavação considerável. Esse lugar representava o umbigo da terra e permitia albergar as

pedras, que são chamadas de “abuelas pedras” (avós pedras) e são depositadas nesse lugar para serem honradas, ato que se assume como parte central do ritual. Ao depositar as primeiras pedras, foi realizada uma reza e uma vez colocadas dentro do umbigo, a pequena porta foi fechada para dar início à primeira rodada do ritual.

Dentro do Temazcal o ambiente era totalmente obscuro. O calor era quase insuportável para mim, situação que ia se tornando aguda quando uma das mulheres que conduzia o ritual jogava água sobre as pedras e esborrifava com os galhos das plantas medicinais gotas de água sobre os nossos corpos, provocando uma expansão do vapor. O grupo entoava cantos xamânicos em línguas diversas e com um alto tom de voz. As músicas eram acompanhadas por toques de tambor e por chocalhos. Depois de vários minutos, talvez pouco mais de meia hora, fui percebendo sensações de algo surreal, mudanças no meu ritmo respiratório, mudanças no meu ânimo e diversas sensações no meu corpo.

Uma mulher pediu a palavra e começou a narrar sobre presenças que ela estaria observando no lugar. Ela enfatizou dizendo: *nesse lugar eu vi uma mulher de cabelos brancos, nesse lugar tem um índio, ali tem luzes brilhantes, etc.* Dessa maneira ela foi compartilhando a sua experiência. Algumas mulheres estavam jogadas sobre a terra, outras se mantinham erguidas suportando o vapor sobre seus rostos. Eu conseguia ver as suas posturas quando se abria a porta no momento de receber as próximas pedras.

Durante o ato de abrir a porta para a entrada das pedras, as mulheres pediam o uso da palavra e expressavam agradecimento a diferentes deidades, à Pachamama e ao Grande Espírito. Outras falavam com voz de choro e ofereciam rezas a suas mães e avós. Algumas pediam pela cura dos seus úteros e pela fertilidade. E em algum momento, quando foi perguntado como nos sentíamos, surgiram respostas sobre sentimentos de medo, de ansiedade e de diferentes estados de ânimos.

As minhas sensações nesse momento eram similares às que expressavam as outras mulheres de modo geral. Eu também passava por uma forma de alteração da minha mente. Faço referência a algo parecido ao que alguns autores descrevem como estados alterados da consciência (Wasson, 1992; Grof, 1994), ou estados de realidade não ordinária (Castaneda, 2011), ainda que nesse ritual não tivesse sido utilizado nenhum tipo de enteógenos, denominação dada às plantas ou preparos utilizados como fins terapêuticos e espirituais e que interferem no estado da consciência.

Sobre o tema, Santiago López Pavillard (2003) no texto: *Los Enteógenos y la Ciência/Entheogens and Science*, descreve elementos desenvolvidos por um comitê de investigadores, composto por Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott e Robert Gordon Wasson, sob a direção do professor Carl A.P. Ruck de uma universidade de Boston, que propôs o termo *entheogeno* para designar o tipo de substâncias que, sendo assimiladas pelo organismo, produzem estados modificados de consciência.

O termo *entheogeno* criado em 1979, procede da palavra grega *entheos*, cujo significado etimológico é “Deus (theos) dentro”, e designa “aquelas drogas que produzem visões e das quais pode mostrar-se que têm figurado em ritos religiosos ou xamânicos”. “No sentido mais amplo, o termo poderia também ser aplicado às outras drogas, mesmo naturais como artificiais, que induzem alterações da consciência similares às que têm sido documentadas com respeito à ingestão ritual dos enteógenos tradicionais.” (R. Gordon Wasson et, al; 1993:235 *Apud*, Pavillard, 4:2003).

1.1. A entrada no campo e a metodologia - Período 2010 a 2012

A etnografia foi produzida a partir dos registros obtidos como resultado das minhas imersões em diferentes práticas. Particpei de atividades cotidianas nos lugares de pesquisa na qualidade de observadora e fazendo parte delas, assumindo diferentes papéis, o que me permitiu consolidar uma base de materiais significativos, formada por entrevistas, fotografias, imagens, documentos, bibliografias especializadas e um conjunto de registros em cadernos de campo sobre minhas próprias vivências.

Pela condição do objeto que compreendia o acompanhamento dos rituais, cerimônias e demais experiência afins, e com a oportunidade de participar desse trabalho em diferentes lugares e ambientes, a pesquisa tornou-se um tipo de *Etnografia* multisituada ou multilocal, metodologia que, segundo Marcus (1995), caracteriza-se pela necessidade de captar o objeto em múltiplos lugares, acompanhando o fluxo dos significados culturais.

Durante o trabalho de campo tive experiências e conhecimentos sobre rituais e cerimônias. Particpei de dois cursos internacionais sobre parto tradicional mexicano, financiados por recursos próprios. Na Colômbia, fiz um curso intensivo sobre saberes populares indígenas com o uso de plantas, práticas de parto indígena e práticas de parto tradicional da região do Pacífico. Do mesmo modo, tive experiências intensas a nível emocional e mental, participando dos rituais com o uso dos enteógenos.

A partir da minha proximidade afetiva com várias pessoas na ecoaldeia, contei com grande facilidade para me vincular aos diferentes espaços. Em geral, não tive nenhum inconveniente significativo para entrar nos lugares, nem para fazer parte das atividades que me permitiriam obter informações.

Percorri vários espaços do sítio, como parte do trabalho etnográfico. Tirei fotografias, realizei entrevistas e registrei informações sobre detalhes do espaço físico, sobre as relações de sociabilidade e acerca das questões sobre o funcionamento do lugar. Realizei mais de quarenta entrevistas abertas, com mulheres e homens, indagando sobre suas motivações para a participação nas atividades e sobre a escolha do que alguns consideram um estilo de vida.

Observei com atenção os estilos de convivência e, de modo especial, as questões relacionadas às tarefas e os papéis de gênero, a distribuição das atividades, o preparo das cerimônias, os conflitos de convivência em geral e o funcionamento da comunidade nos atos cotidianos. Nesse sentido, posso manifestar pelo que pude ver, de forma geral, que as pessoas têm um convívio pacífico com a distribuição das tarefas domésticas em razão das diferenças de gênero bastante equitativas.

Indaguei sobre a história e acerca das possíveis origens dos rituais, das danças e das cerimônias, a respeito das trajetórias de vida individuais, sobre a vida em comunidade e sobre o interesse em temas considerados ancestrais. Tive conversas a partir do tema das práticas espirituais e sobre o tema do feminino.

Em todos os registros das entrevistas e nas conversações informais, as pessoas expressavam motivações e interesses pelas práticas e pelos conhecimentos considerados tradicionais e ancestrais. Alguns criticaram as condições atuais do meio ambiente, a vida agitada da cidade e o stress causado pelos compromissos cotidianos. Muitos manifestaram a necessidade de conquistar os desejos e as expectativas de uma vida mais satisfatória. Algumas pessoas falaram abertamente do seu interesse por conhecer as medicinas indígenas, e por vivenciar os efeitos do uso dos enteógenos. Alguns enfatizaram a vontade por trabalhar na obtenção de uma nova consciência e outras expressaram a decisão por um caminho de vida caracterizado principalmente pela vida sagrada.

Para a realização dos registros de áudio e de imagem, contei com a autorização pertinente das pessoas a cargo dos espaços e das práticas, uma vez que em alguns momentos do ritual estava proibido qualquer tipo de captação de imagens, por serem

consideradas práticas sagradas. Todos os nomes das pessoas que foram entrevistadas e que aparecem no texto são verdadeiros e obtive a autorização delas para tal.

De forma particular, estive vinculada às atividades como uma participante comum dos rituais e dos encontros. Em algumas ocasiões, principalmente nos tempos de recesso entre o Círculo de Mulheres e a Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”, participei na qualidade de voluntária, o que trouxe benefícios para a realização dos meus registros, dada a minha participação em vários ambientes, tais como nas tarefas domésticas, nas práticas rituais, na condição de apoio para as atividades e como assistente comum nas jornadas dos encontros. Além disso, tive muito tempo disponível para realizar o exercício da escrita, para realizar observações e o conjunto das atividades próprias da pesquisa.

A seguir apresento alguns elementos da descrição do espaço físico da ecoaldeia Atlântida, registrada nas minhas anotações de campo:

(...) quinta-feira do mês de julho do ano 2011. Ao ingressar na ecoaldeia por um caminho de terra e pedras, transitei por uma exuberante sombra produzida pelas árvores de eucaliptos e pinhos de grande altura, que formavam uma alameda, e que dificilmente possibilitavam o olhar do horizonte. Uns metros à frente das cercas de madeira da entrada principal, consegui observar as primeiras casinhas, que tem, na sua maioria, desenhos pouco convencionais e formas piramidais e retangulares.

Do lado esquerdo do caminho encontrava-se uma primeira construção de cor branca, enfeitada com os jardins de flores silvestres. A construção é similar à forma de uma colmeia de abelhas. Trata-se da casa principal, na qual habita uma parte dos moradores permanentes.

Na frente dessa casa, do lado direito, encontram-se as outras edificações que servem de hospedagem para quem visita o lugar. Nesse espaço observei que as árvores estavam enfeitadas com objetos, que são oferendas feitas com fitas coloridas e mandalas¹⁶, feitas com madeiras e lãs coloridas. No mesmo lugar apreciei aves, mariposas, libélulas e os beija-flores. Por momentos, abelhas de diferentes tamanhos voavam pelo lugar, e segundo falado pelos moradores, estas eram excelentes produtoras do mel. As cabanas tinham sobre as paredes e as portas, nomes escritos como Colibri (beija-flor) e libélula assim como desenhos alusivos à natureza. No seu interior, as cabanas têm capacidade para acomodação múltipla, e têm um banheiro comum, com chuveiro e privada. O espaço está dotado com beliches e camas confortáveis, que garantem o alojamento em grupo.

¹⁶ As mandalas são diagramas feitos de forma artesanal, coloridos e com formas geométricas. Considera-se que elas representam o cosmos como espaço sagrado. Em alguns lugares estes objetos são utilizados como elementos decorativos e como transformadores de energia.

Do lado esquerdo do caminho da entrada da ecoaldeia está a sala de jantar, um lugar bastante amplo e ligado à cozinha. Do outro lado está o salão principal de reuniões, construído de cimento e *esterilla* (*placas feitas de bambu aberto*), lugar no qual se realizam as reuniões e as atividades em grupo, como no caso das danças circulares, da ioga, dos cantos e dos Círculos da Palavra: uma metodologia de trabalho em grupo.

Uns metros à frente encontravam-se outras construções mais recentes, destinadas ao alojamento, e que têm maior capacidade. Uma tem dois níveis e é construída de bambu, barro e cimento. Do outro lado está localizada uma área de latrinas. No final deste caminho encontra-se o Ochoca, palavra lakota que significa círculo do acampamento. Este é o espaço destinado para a realização dos rituais do temazcal e algumas cerimônias (...).

Essa descrição foi o registro de um caminho realizado durante as horas da manhã, logo depois de ter visitado a casa de uma vizinha do lugar, a Dona Elsa, que mora do outro lado da estrada e participa e apoia de diversas maneiras a comunidade da Atlântida. Dona Elsa tinha manifestado algumas dores musculares em dias anteriores e tinha pedido o meu apoio para tratar seu mal-estar. Portanto, visitei-a naquela manhã para lhe oferecer um atendimento com as técnicas da medicina chinesa que aplico em meus trabalhos terapêuticos.

Um pouco antes de me dirigir à casa dela, tinha contemplado em algumas das áreas de pastagem o ordenho das vacas, atividade realizada por um casal de vizinhos que prestam serviços na ecoaldeia. Eles costumam levar o leite para casa e posteriormente, elaborar os queijos. Oneida, a mulher que fazia este trabalho, convidou-me para que ordenhasse a vaca, mas uma sensação de medo e pena do animal não me permitiu segurar com firmeza as tetas. Eu fiz várias tentativas, mas as minhas mãos escorregavam, portanto, só consegui extrair poucas gotas do leite, situação que nos proporcionou um bom motivo de risadas.

Naquele momento, eu estava na ecoaldeia como voluntária, com a responsabilidade de realizar algumas tarefas domésticas. Nesse dia me foi pedido que ajudasse com a limpeza de algumas das cabanas, sobretudo dos banheiros, e na organização dos lençóis que tinham sido lavados no dia anterior. Eram muitas roupas de cama, lençóis e cobertores que tinham sido lavados à mão por outros voluntários no riacho, em uma área destinada a esse serviço.

Ao retornar do meu encontro com a dona Elsa, ocupei-me das tarefas que me correspondiam e, uma vez finalizadas, desci pelo caminho que conduz a uma queda de

água, um lugar situado no meio das árvores, para onde tem sido canalizada água da nascente destinada para tomar banho com sabão e xampu, ao lado de um outro espaço destinado só para molhar o corpo, a fim de não deixar resíduos químicos. Tomei um banho gelado de água natural em companhia de Silvia, uma mulher que estava passando uma temporada na comunidade, e que nesse momento me compartilhou algumas experiências sobre um tipo de alimentação chamada de macrobiótica que ela praticava no seu dia a dia. Durante nosso retorno, após o banho, escutamos o som do sino, o primeiro sinal para anunciar que o almoço estava pronto. Nesse dia foi servida sopa de batatas com cebola, arroz integral, vagem e cenouras ao molho, milho cozido e salada de legumes frescos.

Depois do almoço, continuei meu percurso pela aldeia. Iniciei realizando um plano da área construída. No caminho, chamou a minha atenção uma grande árvore localizada ao lado esquerdo da caixa d'água, situada ao lado da sala de jantar. Fiquei curiosa em saber quanto ela mediria. Nesse momento apareceu Joel, um homem indígena "Nasa" (nome de sua comunidade), jovem e forte, que realizava alguns trabalhos de construção dentro da área destinada para os rituais.

Aproveitei a sua presença e perguntei sobre quanto poderia medir essa árvore. Ele respondeu: "*_Eu não sei quanto, mas adivinhe como nós, os Nasas, fazemos para calcular a altura de uma árvore.*". Eu sorri disse para ele: "*_Eu não sei.*". E ele disse: "*Venha, faça um cálculo mais ou menos assim...*", e começamos a retroceder. Já estávamos bem perto do tronco da árvore, e ele me falou: "*_Imagine onde cairia a ponta se cortássemos a árvore bem perto da raiz, olha para cima.*", e começamos a avançar. Ele disse: "*_Continue imaginando onde cairia*", e eu respondi: "*_Acho que aqui*". E ele: "*_Agora retorne até raiz da árvore contando os seus passos.*". Eu fiz o que ele pediu e respondi: "*_Trinta e três*", e ele completou: "*_Então deve ter uns trinta metros*". Ambos demos uma risadinha. Eu agradei e ele continuou seu caminho.

Descrevo essa experiência porque chamou minha atenção a maneira como um tipo de sabedoria indígena da vida cotidiana foi propícia para resolver uma pergunta de meu interesse particular. Destaco, assim, a simplicidade de um tipo de conhecimento e o uso de um recurso que não fazia parte de meu universo lógico. Recebi essa experiência como uma lição de saberes tradicionais indígenas e como uma maneira diferente de se fazer matemática.

Posteriormente, soube que várias construções em que tem sido utilizada a madeira "guadua" (um tipo de bambu de maior grossura e diâmetro do que o mais conhecido),

tem sido realizada a partir da conjunção dos saberes das pessoas nativas da região, como os Nasas, e os moradores da ecoaldeia. Este intercâmbio de sabedoria e conhecimentos é uma das características mais comuns na vida da ecoaldeia.

1.2 O perfil dos interlocutores

Durante meu trabalho de pesquisa, em todos os países que visitei, estabeleci contatos com mulheres e homens com idades entre 18 e 60 anos, sendo que a maior parte dessa população estava entre 30 e 50 anos de idade. Muitos deles são formados em cursos como: Jornalismo, Medicina, Biologia, Engenharia, Psicologia, Antropologia, Sociologia, Enfermaria, Artes Plásticas, Pedagogia, Educação Física, Terapias Alternativas, Assistência Social e Direito.

Uma boa parte dessas pessoas relacionava suas práticas profissionais de base, com as experiências espirituais. Algumas deixaram praticamente de exercer suas profissões iniciais para se dedicar plenamente ao aprendizado das novas vivências em prol do desenvolvimento humano, da espiritualidade, da vida comunitária e do meio ambiente.

As pessoas que participam desse tipo de experiências são normalmente viajantes que visitam centros cerimoniais e diferentes ecoaldeias dentro da Colômbia, e em outros países. Eles participam de grandes eventos e de reuniões específicas, realizam cursos de aperfeiçoamento em técnicas terapêuticas e práticas rituais, recebem ensinamentos de mestres e mestras espirituais, assistem a encontros anuais e tornam-se parte de redes que prestam apoio mútuo. Em todos esses lugares foi comum a presença de estrangeiros, pessoas provenientes da América Latina, Europa e da América do Norte.

1.3. A ecoaldeia La Atlântida

A ecoaldeia La Atlântida encontra-se localizada na vereda Cenegueta no departamento (estado) del Cauca. É um projeto social ligado à temática da conservação do meio ambiente, práticas espirituais e ecológicas e vida comunitária. Seu modelo organizacional inclui um espaço físico autônomo, uma comunidade de base e redes de apoio comunitárias em torno de projetos ambientais, agricultura, permacultura e encontros culturais. A organização tem adotado um sistema simbólico baseado em práticas rituais e cerimônias consideradas de caráter ancestral.

Segundo define Ana Maria Hoyos, uma das fundadoras e membro ativo da ecoaldeia, o sítio onde se desenvolve o projeto tinha como nome *La Esperanza*, no ano de 1977. Posteriormente, junto a seu companheiro da época, mudaram o nome para *La Atlântida*, escolhido pelo que a cultura dos Atlantes significou em termos de avanços tecnológicos. Por diversas circunstâncias, esse espaço físico esteve desabitado por vários anos e com o surgimento da proposta de ecoaldeia, restabeleceram a presença no lugar em 2003.

A ecoaldeia La Atlântida é definida pelos seus membros da seguinte maneira:

Uma ecoaldeia é um assentamento à escala humana de traços holísticos, onde as atividades humanas estão integradas ao mundo natural sem causar danos, de tal forma que prestem apoio ao desenvolvimento humano saudável, e que possam continuar indefinidamente no futuro. A Atlântida compreende uma extensão aproximada de 50 hectares, entre mato, plantas nativas, áreas de cultivo e pastos para o gado, caminhos e zonas de moradia. Limita pelo sul com o rio Cajibío e pelo norte com a estrada da vereda.

Possui várias nascentes de água próprias e mais de uma dúzia poços artesianos. Possui solos pouco ácidos e com excelente conteúdo de matéria orgânica. Somos um coletivo diverso que compartilha uma visão integradora da vida, do ser, da natureza e do espírito. Coincidimos na esperança e na procura por um mundo melhor. Biólogos, psicólogos, pedagogos, sociólogos, comunicadores, artistas e terapeutas que tem decidido viver juntos no campo, para formar um centro demonstrativo de um modelo de desenvolvimento humano alternativo saudável e sustentável. A ecoaldeia La Atlântida é um centro de pensamento, e uma escola permanente onde a sabedoria ancestral e popular entra em sinergia com o conhecimento científico de ponta¹⁷.

Durante o processo da pesquisa entre os anos 2010 e 2011, morava na ecoaldeia de forma permanente um grupo aproximado de 20 pessoas, quatro delas integrantes da família proprietária do lugar, e a outra parte do grupo amigos e colegas de profissão que decidiram se juntar a essa iniciativa.

O espaço é formado por uma casa principal e várias casas pequenas (cabanas), feitas de tijolo e cimento. Algumas construções mais recentes têm sido feitas com madeiras, bambu e materiais orgânicos. Uma parte da comunidade de base ocupa a casa

¹⁷ Esta informação se encontra disponível em espanhol, no site “ecoaldeia La Atlântida un altar para la vida”: <http://ecoatlantida.blogpost.com.br/>. Acessado em 2 de setembro de 2012. A tradução para língua portuguesa é minha.

principal, que têm várias habitações independentes. A outra parte do grupo mora em casas individuais, similares as que são destinadas para o acolhimento dos visitantes. A ecoaldeia contava, no período mencionado, com uma capacidade de alojamento coletivo em cabanas para aproximadamente sessenta pessoas, e com vários espaços próprios para *camping*. Segundo informações da Yamileth, durante os períodos dos encontros, as cerimônias e as danças, o número de participantes flutua entre cento e cinquenta e quatrocentas pessoas, dependendo do tipo de atividade que se realiza.

A infraestrutura do lugar conta com redes de esgoto, energia elétrica e disponibilidade de água potável fornecida pela rede de serviço local. Para o preparo dos alimentos utiliza-se como fonte de combustível o gás e a lenha. Não existe na área da ecoaldeia um bom funcionamento de internet, porém esse serviço pode ser obtido utilizando um modem oferecido pelas empresas de telefonia. Em geral os telefones celulares funcionam de forma eficiente.

Como parte da adesão à conservação do meio ambiente, foi adotado um sistema de aproveitamento da água das chuvas, que são canalizadas em tanques, para uso dos sanitários, chuveiros e pias. Existem latrinas disponíveis tanto no interior da casa principal como nas áreas de circulação comuns. Incentiva-se aos visitantes para que utilizem esse recurso e minimizem, assim, o uso dos sanitários convencionais.

Na ecoaldeia também foi implementado um sistema de lavagem dos utensílios da cozinha com o intuito de diminuir o gasto de água. Existe uma prática de reciclagem do lixo e de reutilização dos resíduos orgânicos, utilizados para adubar as terras de cultivo e como complemento para a alimentação dos animais.

Moradores e visitantes

Os moradores do lugar são profissionais de diferentes áreas de conhecimento, sendo estas: Literatura, Psicologia, Biologia, Engenharia, Artes, Sociologia, Pedagogia e Música. Em geral, trata-se de pessoas pertencentes a classe média. Alguns são instrutores de dança e de ioga, terapeutas holísticos e artistas plásticos. Entre os habitantes existem crianças, jovens e adultos, estes últimos com faixa etária entre os 24 e os 45 anos de idade. Alguns dos menores nasceram no lugar. Os demais adultos têm em média 50 anos de idade. Trata-se de pessoas com diferentes capitais culturais e com experiências que passam pela docência, por projetos de intervenção social, atividades artísticas e projetos

particulares. Alguns são bilíngues e contam com especialidades nas suas áreas de profissão. Outros contam com formações em áreas técnicas, saberes e ofícios que alternam com suas profissões de base.

Em geral essas pessoas destinam seus conhecimentos profissionais ao desenvolvimento dos projetos da ecoaldeia e de dinâmicas afins, como o desenvolvimento de programas com comunidades, a articulação de planos sobre ecologia e meio ambiente e projetos sobre saberes ancestrais. Da mesma forma, trabalham no desenho de estratégias pedagógicas, seminários, oficinas e projetos de economia alternativa. Fora da ecoaldeia, alguns realizam consultorias, prestam assessorias e oferecem serviços educativos e terapêuticos, principalmente nas cidades de Popayán e em Santiago de Cali.

Uma parte dos moradores viaja com certa regularidade a diferentes lugares da Colômbia para cumprir compromissos com as redes às quais pertencem, e para efeitos de vivências e participação em rituais e cerimônias. Além disso, participam durante as viagens de cursos de formação técnica e profissional em temas de meio ambiente e no aprendizado de saberes com comunidades indígenas. Além de viagens na Colômbia, viajam pela América do Sul, principalmente ao Peru, Bolívia, Equador e Brasil. Também está em seus roteiros o México e os Estados Unidos.

Durante a pesquisa, reconheci entre os visitantes, pessoas de diversos lugares da Colômbia, principalmente do departamento de *Antioquia, Del Eje Cafetero e Cundinamarca*, lugares nos quais existem projetos similares de ecoaldeias. Também participavam pessoas de outros países: Chile, México, Argentina, Canadá, Itália, Grécia, França, Suíça e Alemanha.

Quando indaguei sobre as motivações que eles tinham para visitar a ecoaldeia, alguns manifestaram seu interesse pelo intercâmbio de conhecimentos, pelos temas espirituais, pelos assuntos da terra, do meio ambiente e pelas experiências com plantas medicinais. Outros expressaram seus interesses específicos pelo autoconhecimento e pelas experiências de cura experimentadas pelo uso das medicinas sagradas indígenas ministradas nos rituais.

O projeto da ecoaldeia sustenta-se basicamente por verbas arrecadadas pelo pagamento para a participação em encontros, cerimônias, cursos e alojamento nos eventos específicos. A respeito das questões administrativas que envolvem os membros da comunidade, desconheço as maneiras como são distribuídos os recursos financeiros. Na ecoaldeia existe uma modalidade de participação das atividades em qualidade de visitante

voluntário. Essa opção é assumida em geral por estudantes e profissionais que, em troca de alojamento e da alimentação, oferecem apoio logístico e trabalhos de manutenção em geral.

Fotografias. ECOALDEIA LA ATLANTIDA Cajibío – Cauca- Colômbia



Figura 5 - Caminho de entrada a ecoaldeia.

Essa fotografia mostra o primeiro trecho do lugar habitado da ecoaldeia. Uma parte da casa que se apresenta do lado esquerdo é a casa principal; no final deste caminho está localizada a sala de jantar, o salão principal e a área dos rituais. **Fonte:** *arquivo pessoal (2010)*.



Figura 6 - Caixa d'água, sala de jantar e cozinha.

Esta fotografia mostra a caixa de armazenamento de água e a construção destinada para o consumo dos alimentos e a cozinha. Após essa construção encontram-se algumas cabanas e ao lado direito está localizado o salão principal de reuniões. **Fonte:** *arquivo pessoal (2010)*.



Figura 7 - Cabanas para alojamento.

A fotografia mostra três cabanas destinadas para o alojamento de moradores e visitantes. As duas que aparecem à esquerda são feitas de alvenaria e a que se encontra do lado direito tem um revestimento de madeira. **Fonte:** *arquivo pessoal (2010)*.



Figura 8 - Mulheres moradoras da ecoaldeia

Nesta fotografia aparecem cinco mulheres moradoras da ecoaldeia. Todas vestem roupas cerimoniais. A segunda mulher da direita para a esquerda é Yamileth, fundadora da Atlântida. Três delas têm em suas mãos oferendas para a Cerimônia de La Búsqueda de la Visión. A área em que se encontram corresponde ao Ochoca, espaço dos rituais. **Fonte:** arquivo pessoal (2010).



Figura 9 - Mulheres visitantes da ecoaldeia

Nessa fotografia aparecem quatro mulheres visitantes da ecoaldeia. Três delas provenientes da França e uma do Chile. Elas se encontravam no lugar para participar da Cerimônia de La Búsqueda de la Visión. **Fonte:** arquivo pessoal (2010).

CAPITULO 2

COMUNIDADE DE SENTIDO

“Não existe um desenho, existe uma matriz e sobre ela se faz.”

Yamileth

Neste capítulo apresento a forma organizativa da ecoaldeia La Atlântida e algumas trajetórias biográficas em que se destacam o investimento em experiências espirituais e religiosas. Destaco as condições que permitiram ao grupo de ecoaldeanos estabelecer-se como uma comunidade de sentido, ao conjugar experiências, estruturas, conhecimentos e diversos saberes, na formação dos pilares para o desenvolvimento dos projetos individuais e da proposta de vida comunitária.

As comunidades de sentido são vínculos organizativos onde estão presentes expectativas, necessidades e interesses comuns. Nelas se desenvolvem ações recíprocas em favor das perspectivas de vida individuais e coletivas, sobre a base de um sistema de valores comuns, e se promovem laços de amizade, crenças, afetos, etc. Porém, esses aspectos não impedem a aparição de conflitos, que são inerentes a todo tipo de interações sociais.

Para Berger e Luckmann,

Essas comunidades podem se formar em diversos níveis de sentido, não necessariamente práticos, e podem se referir a distintos âmbitos de sentido, tais como o filosófico (por exemplo “os círculos humanistas de princípios do período moderno”); o científico (por exemplo, os numerosos grupos que têm surgido nos últimos tempos com o uso correio eletrônico ou e-mail), ou *o encontro de almas* (do qual fala os famosos relacionamentos epistolares, como o que mantiveram Eloísa e Abelardo. (BERGER E LUCKMANN, 1997:14).

2.1 Ecoaldeia La Atlântida: partes de sua trajetória¹⁸

A ecoaldeia “La Atlântida” teve como ponto de partida uma proposta organizativa promovida por nove estudantes das áreas da Biologia, da Comunicação Social e da

¹⁸ Foram também obtidas algumas declarações no vídeo *Ecoaldeia La Atlântida um Altar para la Vida*. Disponível na internet: <http://www.youtube.com/watch?v=9ftzbtsLOZI>, acessado em 12 de outubro de 2012

Cartografia, todos da *Universidad del Valle*¹⁹. O grupo organizou o coletivo estudantil “Iniciativa Baudó”²⁰ no ano de 1997 e a partir disso desenvolveu-se um projeto no Pacífico Colombiano, que consistiu na formulação de planos para proteção e uso dos recursos naturais e no planejamento para desenvolvimento dos conselhos comunitários²¹.

Santiago Sierra, biólogo de profissão e membro fundador da ecoaldeia, mencionou em uma das entrevistas que o trabalho comunitário realizado no Pacífico Colombiano era efetuado com recursos próprios. Entre seus principais objetivos estava o fortalecimento dos Conselhos Comunitários, a conservação do território das Comunidades Negras, as assessorias para a titulação coletiva, a elaboração de planos ambientais e a difusão da lei 70 de 1993²².

Esses temas fizeram parte de um importante momento político que se apresentou ao longo da década de noventa em boa parte do território nacional colombiano, em torno do reconhecimento constitucional do caráter pluriétnico e multicultural da nação colombiana, no ano de 1991. Essa situação possibilitou de maneira significativa que as diferenças étnicas, raciais e culturais começassem a ter importância positiva na identidade nacional.

Santiago explicou que o seu trabalho de conclusão do curso de Biologia, assim como o de seus colegas, foram desenvolvidos dentro desse contexto, abordando temas sobre os mangues, o uso da selva e da fauna. Mencionou que o processo de trabalho

¹⁹ *La Universidad del Valle* é o principal centro educativo universitário do sul - ocidente colombiano. É uma instituição de caráter público e está localizada na cidade de Santiago Cali.

²⁰ Baudó é um nome de um rio que percorre a costa pacífica colombiana no departamento del Chocó.

²¹ “Os conselhos comunitários são espaços autônomos das comunidades afrocolombianas, *palenqueras* (quilombolas) e *raizales*, que podem se encontrar nas cidades e no campo. Essa estrutura organizativa reflete a capacidade dos afrodescendentes para manter seus palanques históricos, com a possibilidade de convertê-los em cenário de sustento cultural, para a conservação de suas tradições históricas ao redor da medicina tradicional, das danças, da língua, da música, do canto, da justiça própria e da espiritualidade, como expressões de resistência histórica e contemporânea perante as difíceis condições que possuem esses territórios em matéria de saneamento básico, de insatisfação das necessidades básicas, da pobreza generalizada, e da intervenção de agentes externos, que tem gerado violência e deslocamento forçado”. Tradução minha. Informação da página do Ministério da Cultura da Colômbia, 2013. Disponível em: <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=40544>. Acessado em 12 de fevereiro de 2013.

²² Todas essas figuras organizativas são parte dos processos jurídicos e dos recursos políticos promovidos à luz da Constituição Política da Colômbia, do ano 1991, e pela lei 70 para assuntos de Comunidades Negras de 1993.

comunitário naquele lugar finalizou no ano 2000 devido aos problemas de ordem pública causados pelo conflito armado, e que, portanto, o coletivo decidiu continuar suas atividades na cidade de Cali.

Em Cali, ainda no ano 2000, os membros da Iniciativa Baudó passaram a integrar a fundação Dança e Vida.²³ Essa organização, que já realizava processos educativos através da arte, da política e da cultura, tinha assumido naquele momento um projeto de intervenção social que consistia na elaboração de um manual de formação sobre temas do meio ambiente, dirigido a grupos de estudantes de escolas públicas da cidade de Cali. O projeto foi executado com o apoio do Dagma e da CVC²⁴.

Algum tempo depois, a fundação Dança e Vida vinculou-se aos projetos desenvolvidos no departamento de Quindío, junto ao projeto de recuperação física e do tecido social proposta após o terremoto que afetou a região, em 1999. Nesta ocasião, a fundação realizou um trabalho sobre escolas juvenis sustentáveis e Conselhos Municipais de Juventude, no município de Circasia, no departamento de Quindío. No mesmo período, estabeleceu-se os primeiros contatos com membros da Caravana Arco-Íris pela Paz, projeto desenvolvido na mesma região do país. A partir de então, o grupo seguiu um novo rumo, onde brotaram as primeiras ideias de construção da ecoaldeia.

Nas diversas entrevistas realizadas com os integrantes da ecoaldeia La Atlântida, durante a pesquisa, todos fizeram referências explícitas à Caravana Arco-Íris pela Paz, por ter sido uma experiência fundamental nas suas vidas. Segundo Ana Maria Hoyos, a Caravana foi uma experiência que lhes trouxe conhecimentos sobre assuntos específicos relativos às ecoaldeias, às comunidades alternativas e à vida sustentável.

A Caravana Arco-Íris é uma referência para outros projetos similares à ecoaldeia “La Atlântida”, em outros lugares da América do Sul. Esse movimento marcou também o processo de formação do projeto no Apu Wechuraba, na cidade de Santiago no Chile.

²³ Ana Maria Hoyos, diretora da fundação Dança e Vida, define essa organização da seguinte maneira: “Dança e Vida é uma ONG, uma fundação que foi criada no mês de janeiro de 1997, com o propósito de ser uma figura jurídica para estabelecer interlocuções entre o Estado e as comunidades. Através dessa iniciativa, chegamos a muitas pessoas de diferentes municípios e departamentos. Somos uma fundação social, mas, com um foco espiritual e ambiental que atravessa tudo”. Entrevista de Ana Maria Hoyos, 2012.

²⁴ Dagma é o Departamento Administrativo de Gestão e Meio Ambiente, organismo governamental da cidade de Cali- Valle- Colômbia. A CVC é a Corporação Autônoma Regional del Valle del Cauca, e sua missão é o exercício da autoridade ambiental e a promoção do desenvolvimento sustentável.

Portanto, a Caravana foi e continua sendo significativa para vários indivíduos que, inspirados nos princípios que ali se promovem, tem reorientado suas próprias trajetórias de vida.

Após a experiência no departamento de Quindío, o grupo de jovens da fundação Dança e Vida estabeleceu um novo espaço de trabalho de intervenção no Pacífico Colombiano, próximo à cidade de Buenaventura, em uma reserva florestal chamada “Pericos”. Santiago conta que, com o trabalho diário e as “mingas” (trabalho coletivo similar a um mutirão) nos finais de semana, eles tentaram estabelecer ali a ecoaldeia. Entretanto, por causa das condições do lugar, principalmente as características climáticas de selva úmida, o grupo desistiu de seu objetivo e optou por se estabelecer em um novo espaço.

Apesar da saída do grupo de “Pericos”, o processo realizado até aquele momento possibilitou, por parte das entidades estatais pertinentes, o reconhecimento de 440 hectares de floresta nativa do lugar, como área comunitária de conservação. Este objetivo foi alcançado em conjunto com os conselhos comunitários de população afrodescendente e com as comunidades indígenas do lugar. Santiago mencionou que, desde aquele momento, a relação com a reserva “Pericos” se mantém vigente. Finalmente, em 2003, iniciou-se uma nova construção da ecoaldeia no departamento del Cauca.

Ana Maria Hoyos mencionou, durante uma das conversas informais que tivemos, que os jovens do grupo “Iniciativa Baudó” eram excelentes estudantes que tiveram destaque na faculdade, como o exemplo de Jorge, que obteve uma bolsa de estudos por méritos acadêmicos. Enfatizou com admiração suas lembranças sobre os diálogos que mantinha com eles, principalmente quando narravam com detalhes as experiências com as comunidades no Pacífico Colombiano. Ana Maria²⁵ refere-se ao processo de estruturação do projeto ecoaldeia e comenta que ela percebeu de maneira positiva a integração dos jovens biólogos da “Iniciativa Baudó” com a fundação Dança e Vida, e a transformação posterior em um novo projeto de ecoaldeia:

(...) Estes garotos começaram a falar da teoria de Darwin, começaram a falar de que o que nós vemos não era a realidade, falavam dos universos paralelos(...) Estes jovens tinham esgotado

²⁵ Realizei uma entrevista com Ana Maria no mês de junho de 2011, no terceiro dia da Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”. A tradução é minha.

a ciência perante a magia dos negros, e dos índios. Eles tinham chegado como científicos, inquietos e prepotentes, ficaram sem chão, perante às situações de trabalho com a comunidade. (...) Então eles chegaram e impactaram tremendamente a fundação, que já tinha deixado de ser só o espaço para uns grupinhos de danças (...) eles propuseram um componente ambiental (...). Eu fui a primeira pessoa a quem eles convenceram, e despertaram em mim esse sonho, esse espírito que estava ali adormecido (...) Eu fui a primeira aluna, mas, com uma visão completamente diferente, com esse amor pela terra, com esse novo reconhecimento do ser. Não era o que eu procurava antes nem com a ioga, nem com o espiritismo, nem com os extraterrestres. Tratava-se de uma nova consciência, mais integral, mais simples, e compreender isso não foi fácil, foi algo que tive que ir incorporando.

Quando esses garotos se encontram com a Caravana Arco-Iris no Eje Cafetero, aproximadamente no ano de 2001, nasceu a inspiração dos sonhos das ecoaldeias. E as ecoaldeias se converteram em uma resposta para essa grande família Dança e Vida, que era o centro. Com a Caravana chega além das ecoaldeias, *El Camino Rojo* e os temazcales. Então, ali aparece Pericos, como a possibilidade de uma área para a ecoaldeia, mas com o tempo não avançou (...) E um dia, quando voltávamos de um trabalho com indígenas perto da cidade de Popayán, eu disse para Santiago: ‘vamos dar um pulo rapidinho em “La Atlántida”’, e Santiago olhou para mim e disse ‘Vamos’, e chegamos aqui e eu senti que esse era o sítio que eu tanto sonhava, e que em algum momento tive que deixar, e que esse era o lugar. A princípio tivemos algumas dificuldades²⁶, mas pouco a pouco retornamos a “La Atlántida”.

Vários aspectos são relevantes no desenvolvimento do processo da ecoaldeia. A junção da proposta de trabalho de intervenção social e política, tanto com a “Iniciativa Baudó”, quanto com o projeto da fundação Dança e Vida. Esses elementos marcam um precedente de interesses pelas organizações sociais e comunitárias que, principalmente no primeiro caso, estão impregnadas do componente étnico das comunidades afrodescendentes e das comunidades indígenas da região do Pacífico.

Possivelmente, um dos aspectos que facilitou os diálogos com as propostas da Caravana Arco-Íris, com seu modelo de ecoaldeias e com a espiritualidade do “Camino Rojo”, foram as vivências anteriores no Pacífico, com os saberes étnicos, com a vida em

²⁶ Com essa expressão, Ana Maria faz referência ao processo de recuperação do espaço que esteve sob a tutela de uma administradora por vários anos. A ecoaldeia como sítio era uma propriedade familiar.

comunidade e com as tradições étnicas, inclusive a valorização dos saberes tradicionais, da vida no campo e os diálogos entre os saberes técnicos e os saberes populares.

Como apresentado na introdução, as ecoaldeias têm uma ênfase importante na conformação de um coletivo de base, a partir do qual se desenvolve o projeto. O desejo de estar juntos e de partilhar objetivos e princípios põe o grupo na condição de “comunidade intencional”. Nas “comunidades intencionais”, nome com que são designados tipos de agrupamentos como as ecoaldeias (Olivares, 2010; Gonzáles, 2010), identifica-se elementos que se constituem na sua própria marca e que, paulatinamente, são reconhecidas como parte da sua identidade. São referências que consolidam a estrutura e que são formadas pelos interesses, necessidades, desejos, práticas, filosofias e expectativas de seus integrantes, e que por sua vez dão lugar a seu reconhecimento social. A respeito desta designação, Olivares (2010) escreve o seguinte:

A identidade da comunidade, em toda sua complexidade e variabilidade, tem que ser capaz de integrar a multiplicidade de maneira coerente. Para que isso se produza, precisa-se de um aglutinante que gere coesão no grupo, seja como um passado remoto comum, ou um conjunto de qualidades com as quais o grupo se sinta intimamente conectado e ou com um ideal ou uma visão de futuro. (OLIVARES, 2010: 21. Tradução minha).

2.2 Assentamento na Atlântida

Alguns membros da ecoaldeia mencionam que, quando chegaram ao local, a reorganização das áreas físicas ocorreu quase em paralelo ao desenvolvimento da proposta espiritual. Segundo eles, a conformação da comunidade resultou da convergência dos saberes e interesses dos moradores, junto à solidariedade e conhecimentos diversos das comunidades próximas, dos integrantes da fundação Dança e Vida e de amigos e vizinhos do entorno. Em síntese, uma convergência de capitais culturais²⁷ à disposição do projeto em andamento.

Yamileth comentou em uma das entrevistas, que no ano 2003 ela começou a frequentar “La Atlântida” junto com seu companheiro Jorge, Ana Maria, Santiago,

²⁷ Capitais culturais no sentido apresentado por Pierre Bourdieu, sob a forma de disposições duradouras do organismo em estado objetivado, na forma de bens culturais, quadros, livros, dicionários, instrumentos, máquinas etc. (Bourdieu, 1997). Refere-se ao potencial acumulado inclusive na forma de títulos acadêmicos.

Andrea e outras pessoas. Mencionou que passavam dias no lugar fazendo trabalhos de manutenção dos espaços e cuidando da terra. No dia oito de novembro deste ano, considerado o dia do alinhamento cósmico (um tipo de fenômeno astrológico), eles realizaram um ritual utilizando quartzos como maneira de pagamento à terra (uma oferenda), e assim foi marcado o dia do aniversário de “La Atlântida”.

Posteriormente, outras pessoas começaram a passar finais de semana no lugar trabalhando nos mutirões para organizar melhor o espaço e para recuperar a infraestrutura existente, já que anteriormente realizavam-se no local outros tipos de atividades grupais.

Segundo Yamileth:

Realizávamos temazcales, atividades com crianças da comunidade e reuniões, e assim foi se expandindo a comunicação de que estávamos conformando um lugar com esse determinado tipo de ambiente, e com isso foram se aproximando várias pessoas. Uns foram se estabelecendo para viver e outros simplesmente passavam alguns dias. Os temas que abordávamos estavam em relação com a energia que estava se movimentando, e então, começaram a aparecer os personagens. Recebemos apoio dos vizinhos do lugar e de alguns membros da comunidade, entre eles o dos indígenas Guambianos Misak²⁸, que se somaram às iniciativas participando com o tema das medicinas da terra. Quer dizer, com o que respeita os saberes da comunidade. É assim quando se abre a porta e chega toda a criatividade. Não existe um desenho, existe uma matriz e sobre ela se faz. (Entrevista de Yamileth na ecoaldeia La Atlântida.)²⁹.

Sobre o tema da espiritualidade na ecoaldeia, Santiago³⁰ diz:

A espiritualidade na ecoaldeia foi se construindo desde o ambiente universitário, e foi um processo quase individual. Para mim, o tema da espiritualidade se abre desde a racionalidade. Por um lado, a vivência mágica e encantadora no Chocó, os mitos como a tunda, o pancoré³¹, e experiências intensas do ponto de vista dos saberes das pessoas da região, que abrem a minha mente ao mistério. Além disso, recebi um impulso do campo acadêmico, que foi um seminário sobre epistemologia da ciência oferecido por Carlos Pérez Soto, um professor de física, de

²⁸ Os Misak ou Guambianos são um povo indígena que mora no departamento del Cauca, na Colômbia. Seu “Resguardo principal” encontra-se localizado no município de Silvia, no mesmo departamento.

²⁹ Tradução minha

³⁰ A entrevista com Santiago foi realizada via internet no mês de dezembro de 2012.

³¹ Ambas as referências são alusões a histórias típicas da região Pacífica da Colômbia. O Pancoré e a Tunda são mitos sobre personagens que moram no interior da selva.

origem chilena, que formulou uma discussão a respeito da episteme da ciência, e introduziu vários autores, como Maturana, com a relação do mistério e do mundo material. Além disso, uma experiência que tivemos com a primeira vez que tomamos yajé³², na cidade de Cali, num sitio, lá no ano de 2001 e a Caravana Arco Iris com sua característica “pachamanística”³³.

As informações apresentadas por Yamileth e Santiago sobre suas trajetórias na consolidação da ecoaldeia mostram a importância da conjunção dos saberes tradicionais e dos conhecimentos acadêmicos, assunto que já tinha sido mencionado por Ana Maria, no seu relato. Para Santiago, a relação entre a experiência acadêmica e o tema da espiritualidade foi fundamental para a assimilação dos conhecimentos “del Camino Rojo”, das práticas rituais e do que ele denomina de “pachamístico”. Neste sentido, sua experiência não é propriamente a de alguém que se inscreve num sistema de crenças como derivação de um caminho de fé. O que se mostra é o resultado da síntese das formas de conhecimento e da busca pessoal, à disposição do estabelecimento do sentido social, espiritual e religioso da ecoaldeia.

No que se refere às trajetórias individuais, destaco a figura de Mauricio Hernández, um personagem que, igual a Alberto Ruz, da Caravana Arco-Iris pela Paz, é uma referência espiritual da ecoaldeia. De acordo com Santiago, foi junto a Mauricio que eles deram, de maneira especial, os primeiros passos na experiência ritual.

Mauricio Hernández nasceu no município de Florida, Valle del Cauca, na Colômbia, no ano de 1965, e atualmente é conhecido em vários países como um homem *del* “Camino Rojo” e como explorador de conhecimentos espirituais. Várias pessoas da ecoaldeia fazem referências a Mauricio, como um referente. Conhecido popularmente como Mao Tanka, seu nome espiritual, é considerado uma importante figura na iniciação

³² O yajé ou ayahuasca (*Banisteriopsis Caapi*) é uma planta selvagem que cresce principalmente na região amazônica da Colômbia, Peru e Equador. Considerada sagrada, constitui a chave do conhecimento empírico de todo saber médico tradicional da Amazônia. Geralmente costuma-se dar o mesmo nome à planta e à bebida; porém, isso pode gerar confusões, devido ao fato de que muitas pessoas, ao acreditarem que yajé seja o líquido resultante do cozimento da planta, ignorem que os efeitos alucinógenos não procedem dela, se não de outras espécies vegetais ricas em triptaminas que se agregam a bebida; quer dizer, o yajé, ao mesmo tempo que é um dos principais componentes do preparado, e assim mesmo uma bebida purgativa produzida pela mistura de várias plantas psicotrópicas (Cárdenas e Gomez, 2004; 2). Tradução minha.

³³ Com essa expressão Santiago refere-se à Pachamama, deidade dos Andes, da qual falaremos mais adiante.

do caminho espiritual dos membros da ecoaldeia e um apoio fundamental em várias etapas da formação da comunidade de ecoaldeanos.

Mauricio participa eventualmente de algumas atividades rituais na Atlântida, sendo seu lugar de permanência os Estados Unidos. Hoje em dia conta com renome internacional pelo seu trabalho espiritual e trajetória biográfica, como homem que assumiu o exercício da espiritualidade como princípio pessoal e como exercício profissional.

Sua biografia tem grande importância na compreensão da formação da pessoa espiritual-religiosa. Tive a oportunidade de vê-lo numa ocasião em La Atlântida antes de iniciar meu trabalho de pesquisa, mas só estabeleci contato com ele no final do ano de 2012. Nessa oportunidade, conversamos sobre alguns detalhes das cerimônias que se realizam dentro “del Camino Rojo” e sobre algumas de suas experiências pessoais.

Mauricio dedica-se à atualização dos conhecimentos que são considerados ancestrais e tradicionais, estabelecendo um trabalho em prol da sua promoção e preservação. Estes processos podem ser considerados uma maneira ativa de salvaguardar parte de um patrimônio universal da humanidade (Cantor, 2005), através de conhecimentos exclusivos dos grupos detentores das tradições. Mauricio já transitou pela experiência da ioga, pelas medicinas indígenas da América do Sul e pelas religiões nativas da Americana do Norte.

O seguinte texto é parte de uma de suas apresentações autobiográficas:

Desde jovem os interesses de Mauricio giraram ao redor das pesquisas, da recuperação, da compreensão e do partilhar da sabedoria antiga e das medicinas das comunidades indígenas da América do Sul e da América do Norte. Esse trabalho e a exploração tem levado-lhe do coração da selva Amazônica colombiana às alturas dos Andes sul americanos, e às planícies e às montanhas dos Estados Unidos da América do Norte e do Canadá, à procura por uma compreensão mais direta do uso das medicinas tradicionais e dos antigos métodos de cura indígena. Através do trabalho que tem desenvolvido nos últimos vinte anos – com a ajuda de vários líderes e curandeiros indígenas que, afetuosamente, acreditam nos seus esforços e no seu trabalho social – Mauricio tem sido reconhecido como um “Ser Ponte” e homem medicina em várias tradições e culturas nativas americanas. Mauricio, na atualidade, leva sua missão como homem “Ponte” unindo as formas antigas e o mundo moderno, partilhando seu conhecimento com as pessoas do Sul, Centro e América do Norte, Europa e o Oriente Médio.

Seu trabalho inclui técnicas antigas de cura de medicinas tradicionais do Sul e da América do Norte, *Sweat Lodges* (temazquales e inipis) e outras cerimônias de purificação. Sendo um dançante do Sol por dezessete anos, Mauricio é no momento um grande impulsor do projeto para levar a tradicional *Danza Del Sol* (dança do sol) à Colômbia.

Mauricio é o vice-presidente da fundação Inti Wayna (fundação crianças do sol – *children of the Sun*) no Peru, na Colômbia e nos Estados Unidos, e é membro honorário da junta diretiva do *Green Way Foundation* em Massachusetts (Estados Unidos). Estas instituições estão dedicadas ao fomento da educação ancestral e ao apoio a crianças e jovens das comunidades na Amazônia, para que estudem e aprendam, com seus ancestrais, e com os mais velhos, as tradições medicinais. Sua maior aspiração é a de restaurar a dignidade das comunidades que tem habitado o continente sul-americano por milhares de anos.

É agenciador da fundação Inti Wasi- Casa do Sol na Colômbia. A missão dessa organização é promover o desenvolvimento espiritual, social e econômico das comunidades nativas locais, através da recuperação das tradições ancestrais. A Fundación Inti Wasi – Casa do Sol lidera e organiza diversos encontros e atividades nacionais e internacionais, como *las Búsquedas de Vision*, e o encontro anual *Del Condor y El Águila*.

Como ministro ordenado da igreja de Humanismo Espiritual (*Church of Spiritual Humanism*) nos Estados Unidos da América, Mauricio realiza benzimentos e cerimônias nativas americanas de tipo social como matrimônios, cerimônias de batizado e outras (...).

Foi filmado recentemente como parte de um documentário para trazer consciência sobre as tradições e as medicinas da Colômbia. Mauricio representa a esperança de seu povo e da antiga medicina. Ele representa uma cultura e os remanescentes de uma civilização esquecida e de uma forma de vida. Ele mantém firme a profecia de que a união dos povos do Norte, do Centro e da América do Sul significa a união do Condor e a Águia e o nascimento de uma nova humanidade.³⁴

A narração autobiográfica de Mauricio apresenta uma série de elementos em que se destacam conhecimentos, saberes e contatos com diversas linguagens e territórios. Estes diversos graus de compromissos adquiridos dentro do caminho de um homem espiritualizado, com uma trajetória destacada pelos diversos capitais culturais (Bourdieu, 1979), permitem a ele um lugar social como homem de prestígio.

³⁴ Este documento foi enviado via e mail por uma colega de trabalho com autorização do Mauricio Hernández, a pedido desta pesquisa. A tradução para o português é minha.

Sua trajetória traduz um estilo que conjuga experiências espirituais e religiosas, prestígio, institucionalidade e certo grau de sacralidade. Do mesmo modo, isso lhe outorga um domínio de bens culturais e de instrumentos simbólicos legítimos. Seu histórico de vida fala de um personagem que assume compromissos de porte institucional sobre sua biografia.

A menção de sua condição de homem “Ponte” pode ser interpretada como um exercício estratégico no qual transita o tradicional e o moderno, o Sul e o Norte, os conhecimentos e as práticas, etc. Dessa maneira, Mauricio se posiciona como um tipo de mediador social, que faz intervenções em diversos espaços para satisfazer as necessidades sociais de indivíduos e de grupos, ao mesmo tempo em que acrescenta novos capitais para sua própria experiência.

O uso de recursos patrimoniais – tradições, símbolos, objetos, saberes e práticas – soma-se de maneira significativa ao prestígio que Mauricio possui. Isso determinado, em parte, pela procedência dos recursos, que são lugares que se caracterizam pela presença de comunidade indígenas, de grupos étnicos e de indivíduos que são considerados detentores de tradições e legados ancestrais.

Cabe mencionar que, parte da distinção que possui Mauricio é determinada pelo seu acesso a diferentes lugares dos Estados Unidos, o que agrega valor à sua condição de homem de conhecimento espiritual. Nestes diferentes lugares, ele adquiriu certos níveis de autoridade que lhe permite realizar celebrações e administrar recursos e bebidas feitas com plantas consideradas sagradas, que são de circulação restrita, por sua condição enteogêno.

Assim, junto à consolidação dos capitais culturais que se produzem no estilo de vida do Mauricio, também estão presentes elementos inerentes ao funcionamento das regras e da ordem social e política dos lugares. Todos esses aspectos são fundamentais na manutenção das hierarquias, da ordem e do equilíbrio do uso dos recursos.

No texto “Economia dos Bens Simbólicos” (1997), Bourdieu desmistifica a visão meramente transcendental do trabalho religioso, situando-o dentro de um campo de produção e de reprodução social, onde atuam forças e lutas de poder. Deste modo, o que está em jogo no campo simbólico são as estruturas de dominação de caráter ideológico e político, junto às vertentes do campo econômico que, estando encobertas pelas linguagens especializadas, discursos e representações, escondem os mecanismos da ordem de dominação existente.

2.3 Organização Interna da ecoaldeia: inícios e atualidade

No ano de 2003, quando iniciou-se o projeto da ecoaldeia, os integrantes do grupo base eram, em média, dez pessoas. Segundo Yamileth, o estabelecimento no lugar foi complexo para muitas das pessoas que se aproximavam do projeto, pelo impacto inicial que lhes causava a ruptura com o mundo urbano, pelas características de vida em comunidade e, principalmente, pela dificuldade de geração de recursos econômicos no lugar. Assim, algumas pessoas tentaram ficar em La Atlântida, mas, passado um período, retornavam à cidade, tornando-se visitantes esporádicos.

Várias alternativas foram propostas para aqueles que aspiravam a uma vida permanente no lugar, e para amenizar os conflitos vividos. Organizados estrategicamente, os integrantes foram criando condições viáveis para assumir tarefas no interior do espaço e fora dele, mecanismos que lhes proporcionavam equilíbrios de diversos tipos.

Entre os moradores do lugar existiam casais, pessoas solteiras, crianças e jovens. Cada família ou participante ocupava um espaço privado dentro da casa principal ou nas cabanas externas. As atividades como o preparo dos alimentos de tipo vegetariano e a organização das áreas comuns, eram realizadas de maneira coletiva e com responsabilidades específicas. O grupo de base propôs normas de convivência e trabalhou no planejamento de programas que ofereciam alguns benefícios econômicos e melhores formas de organização coletiva. Posteriormente, propuseram a incorporação de novos membros na modalidade de voluntariado, serviço que funcionava principalmente nos períodos em que se realizavam eventos abertos ao público.

Atualmente, para a organização dos eventos, os voluntários e o pessoal de apoio recebem em troca alimentação e alojamento. Alguns se instalam na zona de *camping* e outros nas cabanas; uns pagam uma parte do custo dos rituais e das cerimônias em dinheiro e compensam o restante prestando apoio em tarefas específicas.

Yamileth menciona que uma das atividades que despertava maior interesse do público era o ritual do temazcal, sendo uma das primeiras ações a serem difundidas em vários setores da cidade de Cali e que promoveu a visita de um determinado público que foi, aos poucos, conhecendo a proposta de ecoaldeia.

De maneira geral, os eventos são programados para serem realizados durante três ou quatro dias. No período em que realizei a pesquisa, o custo para participar de um encontro como o Círculo de Mulheres, era de cem dólares, valor que tinha incluso o

alojamento e a alimentação. Atualmente, os membros da ecoaldeia e a própria organização sustentam-se, economicamente, com os recursos obtidos através da oferta de serviços como os rituais, as cerimônias, os cursos e os encontros. Portanto, tem-se estabelecido uma forma de mercado que corresponde ao estilo de vida proposto pela comunidade.

Em 2005, os ecoaldeanos organizaram o primeiro encontro que congregou um público considerável, proveniente principalmente da cidade de Cali. Esse evento foi o primeiro acampamento de Danças de Paz Universal, e eles consideram que, a partir dessa experiência junto aos *temazcales*, iniciou-se a difusão e o reconhecimento da ecoaldeia em vários lugares da Colômbia.

Entre os anos 2009 e 2010, a organização da ecoaldeia divulgou a venda de alguns terrenos no interior do sítio. Assim, algumas pessoas mais próximas ao grupo de base e que participavam dos encontros e das atividades adquiriram algumas pequenas extensões de terra para construir propriedades, com a finalidade de se integrar ao projeto e ampliar o número da comunidade com um assentamento permanente.

Uma das condições para a construção das novas moradias foi o estabelecimento de lógicas e princípio iguais aos do projeto, tais como a preservação do ambiente, o uso de materiais orgânicos, etc. Em algumas das construções trabalharam homens indígenas da localidade que, trocando saberes com o grupo sobre formas de construção, uso de materiais orgânicos e elementos próprios da região, conseguiram aproveitar ao máximo os recursos utilizados.

2.4 Pilares da Religiosidade

Como foi mencionado anteriormente, a ação organizativa da ecoaldeia teve no início um importante investimento no melhoramento da sua estrutura física básica e na integração de princípios espirituais para a estruturação do projeto. Através da articulação das experiências de seus integrantes, foi conformando-se um *corpus* simbólico, caracterizado por diferentes experiências espirituais e religiosas que colaboraram com o fortalecimento da comunidade.

Dentro do sistema de crenças estão presentes as religiosidades Andinas, com a figura da “Mãe Terra” ou da Pachamama, as procedentes dos povos da América Central, principalmente do México, e as dos índios da América do Norte, com “El Camino Rojo”,

religiosidade sobre a qual se articulam os demais recursos simbólicos que fazem parte de suas práticas e que compõem seu universo sagrado.

O sagrado no sentido de Berger:

Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado a ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou homens, ou às objetivações da cultura humana (...) O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa e distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua numa ordem, dotada de significado. (BERGER, 1985: 38,39).

O sagrado apresenta-se claramente no momento das práticas cerimoniais, quando se estabelece a separação com o universo profano. Assim, durante o ato ritual, objetos, lugares e atividades adquirem caráter sagrado. Basta a expressão de sinais específicos como a emissão de um som, por exemplo, para que um ambiente antes profano torne-se sagrado.

Durante um ritual como “La Búsqueda de la Visión”, no momento da preparação dos alimentos que serão repartidos entre o pessoal de apoio, torna-se restrita a circulação pela cozinha, uma vez que os alimentos e a atitude de “reza” para o preparo dos mesmos permeiam-se de sacralidade. Isto ocorre porque, sendo os rituais sagrados, os espaços que participam do seu conjunto também adquirem essa condição.

Por ser considerado “El Camino Rojo” a base essencial da proposta religiosa da ecoaldeia, apresento alguns aspectos que a caracterizam. No ano de 2011, em um dos momentos em que eu fazia contato com os ecoaldeanos, fora das atividades rituais, aproximei-me de um dos moradores para conversar sobre diversos assuntos. Em um dado momento de nosso diálogo, ele mencionou “El Camino Rojo” e fez referência ao livro de Alce Negro (1953), enfatizando que nele estavam registradas as bases desse caminho espiritual.

Segundo a descrição do livro, “El Camino Rojo” é o conjunto de tradições sagradas dos povos nativos da América do Norte, especificamente da nação dos Sioux. Joseph Epes Brown, um antropólogo americano de quem se diz, é um dos cientistas que mais tem reconhecimentos pelas pesquisas sobre esse grupo. A partir da sua proximidade e convivência com um dos descendentes do povo *Sioux Ogalala*, chamado Hehaka Sapa, ou Alce Negro (Black Elk), Brown produziu um texto denominado “La Pipa Sagrada”,

uma narrativa sobre *El Calument*, (cachimbo) elemento fundamental em torno do qual se ergue a base doutrinal do povo Lakota.

Os Lakota são os Siox da rama Teton. Alce Negro pertencia à rama Ogalala desta rama. As outras três ramas dos Sioux propriamente ditas são os Dakota do oeste, os Santi e os Yankton (Nakotas) (...) a família linguística Sioux compreende todavia muitas outras tribos, principalmente os Cuervos, os Hidatsa e os Mandan. (BROWN, 1953: 28).

No livro de Brown e Alce Negro está a referência a oito das suas cerimônias sagradas que são as seguintes:

- *O descenso da Pipa sagrada.* (Cachimbo sagrado)
- *A custódia da alma.*
- *Inipi: o Rito da Purificação.*
- *Hanblecheyapi: a imploração por uma visão.*
- *Wiwanyang Wachipi: a dança do sol.*
- *Ishna ta awi cha lowan: o preparo da garota para os deveres de Mulher.*
- *Tapa Wanka yap: o lançamento da bola.*

“El Camino Rojo” é também conhecido hoje em dia como O Caminho do Coração. Alguns de seus seguidores opinam que já deixou de ser considerado um caminho espiritual exclusivo de um povo para se tornar um estilo de vida. Outros o reconhecem como o caminho de união dos seres da terra, a união dos corações, o mundo arco-íris, a honestidade e o ponto que enlaça o norte e o sul.

Jorge Calero afirmou que os desenvolvimentos dos projetos no interior da ecoaldeia “La Atlântida” apontam principalmente para a consolidação de um estilo de vida. Assim, eles estabelecem marcadores que os diferenciam de outras opções, em termos dos pensamentos, da organização social, dos consumos, das práticas e dos costumes.

Bourdieu (1983), no artigo “Gostos de Classe e Estilos de Vida”, define esse conceito da seguinte maneira:

O estilo de vida é um conjunto unitário de preferências distintivas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos, mobília, vestimentas, linguagem ou *hêxis* corporal, a mesma intenção expressiva, princípio da unidade *de estilo* que se entrega diretamente a intuição e que a análise destrói ao recortá-lo em universos separados. (BOURDIEU, 1983: 84).

Como apreciaremos nas diferentes descrições ao longo dos capítulos, existem vários diferenciais de estilos de vida dos seguidores desses caminhos espirituais, alguns demarcados nos consumos e nos tipos de refinamento, na indumentária, nos objetos que se adquirem, nos modos de alimentação, na adoção de linguagens corporais, nas linguagens, etc.

Retomando o tema das cerimônias sagradas, na atualidade da ecoaldeia e fora dela, os ecoaldeanos realizam e participam de quatro rituais de “El Camino Rojo”. Apresento-os com algumas das suas características:

- Ritos purificatórios da cabana de suor: Chamada também de Inipi ou Tenda de Suor e, em palavras mexicas, “El temazcal”.
- Hanblecheyapi: Os ritos encantatórios para obter uma Visão. “La Búsqueda de la Visión”.
- O ritual da Calumet ou “La Cerimônia de los Cuatro Tabacos”.
- Wiwanyang wachipei ou “La Dança del Sol”.

O conhecimento sobre as práticas de “El Camino Rojo” na América Latina tem-se baseado fundamentalmente na experiência ritual e na difusão de vários dos seus símbolos e mitos. Em uma entrevista com um dos membros da ecoaldeia, ele enfatizou a importância do mito da mulher “*Búfalo Branco*” e apontou que esse relato contém toda a proposta simbólica do “El Camino Rojo”.

O mito da mulher “*Búfalo Branco*” refere-se à difusão dos princípios constitutivos da religiosidade Lakota e, portanto, continua vigente no imaginário dos seus seguidores. No caso da ecoaldeia, o mito faz parte do conjunto de representações simbólicas presentes, tanto nas atividades cotidianas, como no conjunto ritual.

A mulher “*Búfalo Branco*” narra a história de uma bela mulher vestida de branco que teria saído ao encontro de dois irmãos que estavam caçando animais. Em função de sua beleza, um dos homens teve pensamentos impuros e o outro teria lhe advertido, dizendo que isso não era bom, porque poderia se tratar de uma mulher sagrada.

O relato descreve que, quando os irmãos estiveram perto da mulher, ela pediu ao homem, que teve os maus pensamentos, para aproximar-se ainda mais. Nesse momento, uma nuvem os envolveu e, alguns minutos depois, a mulher apareceu em pé tendo ao seu lado o homem dos maus pensamentos reduzido aos ossos sendo roído pelas serpentes. A

mulher diz ao outro homem que considerasse essa situação e lhe pediu que avisasse a seu povo que ela iria levar-lhes uma mensagem. Para tal, era preciso preparar uma grande tenda onde todo o povo se congregasse.

A mulher, que era a enviada do Wakan³⁵, a força superior, dirigiu-se ao povo Lakota e deu algumas mensagens para que eles melhorassem suas vidas. Entregou ao chefe da tribo, *Cuerno Hueco De Pie*, a Pipa (cachimbo) como elemento sagrado e como o símbolo de união. A seguir, ensinou a todos os princípios de “El Camino Rojo”. Depois de terminar sua intervenção, ela se distanciou do povo e no caminho se converteu em uma jovem “Bisonte” (Búfalo), que ia mudando de cores³⁶.

Esse mito apresenta de forma clara o mundo sagrado, o mundo profano e seus valores implícitos. Assim, a mulher dotada da força do Grande Espírito, mostra sua capacidade de produzir um fenômeno físico, uma grande nuvem que oculta os meios com os quais se produz a morte do homem como castigo pelos seus maus pensamentos, que agrediram sua santidade. A mulher tem a faculdade de outorgar ao chefe da tribo elementos de poder, entre eles “La Pipa Sagrada”, o símbolo de um caminho religioso. E, finalmente, ela consegue mostrar a presença do Wakan, ao transformar a sua própria humanidade em um animal, “El bisonte”.

Atualmente, a prática dos rituais de “El Camino Rojo” na ecoaldeia mostra seu grau de eficácia simbólica, sendo a base para a formulação da estrutura organizativa que constitui o sistema de crenças da ecoaldeia. Os ritos são atualizados e parte dos princípios é vinculada à vida cotidiana. Veremos mais adiante, por exemplo, como o porte da “Pipa” Sagrada converte-se em um caminho de vida e em uma responsabilidade para aqueles que a adquirem.

Acerca da importância do mito dentro dos imaginários sociais, Eliade expressa o seguinte:

O pensamento mitológico comparece assim como a primeira forma de institucionalização do imaginário social, como uma primigênia cristalização do magma de significações possíveis da

³⁵ A essa força sobrenatural, chamada de Wakan, faz referência Durkheim nas “Formas elementares da vida religiosa” quando a define junto ao Mana como noção do princípio totêmico e como força de explicação universal. (DURKHEIM, 2008: 324). Wakan, dentro do relato, é o mesmo Grande Espírito.

³⁶ A história detalhada sobre a Mulher Búfalo Branco, encontra-se no livro de Brown (1953) “Los siete Secretos de los Indios Sioux”, relatados por Alce Negro. Disponível em: <http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/lapipasag01.pdf>

realidade do imaginário em relatos cosmogônicos que narram arquetipicamente como a realidade conseguiu a tomar existência. (ELIADE, 1985:12).

Neste sentido, o mito³⁷ opera como uma condição comunicadora, como um tipo de linguagem que supera o mero relato e constrói sentidos implícitos dentro da própria narrativa, de tal maneira que participa como um sistema de operações lógicas, através de vários códigos. O mito é uma história que projeta elementos de regulação, através de analogias que permitem entrever elementos da ordem social, moral e sobrenatural. A narrativa da mulher “*Búfalo Branco*”, como mito de origem de “El Camino Rojo”, recria-se e amplifica-se através dos rituais, criando traços fundamentais para a conformação do estilo de vida.

O mito da mulher “*Búfalo Branco*” como prática discursiva é uma história que alguns ecoaldeanos conhecem e que, de forma geral, não se difunde muito dentro das atividades públicas. O que está presente são seus princípios que, em geral são ritualizados, servindo de laços de união entre os diferentes grupos que compartilham esse conjunto cosmogônico.

Na ecoaldeia, o nome “*Búfalo Branco*” é pronunciado com pouca frequência, ainda que em alguns dos altares essa figura seja exaltada. Entre o grupo, a figura não tem um lugar tão importante no momento das invocações realizadas durante os rituais e cerimônias. São escassas as vezes em que, antes de uma reza, esse nome é mencionado. Porém, no interior do grupo de base, todos têm conhecimento dele e reconhecem sua importância.

Para a Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión” do ano 2011, Catalina, uma das “mulheres medicina”, estava encarregada de preparar o altar situado na lateral da porta do temazcal. Eu me aproximei para observar seu trabalho e percebi, entre os materiais, que eram utilizados alguns pelos de cor castanha. Passado um momento, observei que colocava os pelos na extremidade de um montículo de terra. Eu perguntei o significado do que fazia, ao que ela respondeu que estava colocando os pelos na cabeça do búfalo,

³⁷ Havendo interesse por um estudo mais detalhado do mito, pode ser apropriada a perspectiva de Barthes (1976), na qual o autor demonstra características subjacentes ao mito, desde o ponto de vista da semiologia e em relação a um espaço social determinado, mostrando significações de diversas ordens.

que estava representando a mulher “*Búfalo Branco*” e que esse altar era uma homenagem para ela.

Ainda se tratando das maneiras como são assumidas as práticas de “El Camino Rojo” na ecoaldeia, o grupo tem adotado símbolos e práticas que descreverei a seguir, apoiando-me nos dados elaborados durante a pesquisa, nas observações, entrevistas e nas informações apresentadas no texto de Brown (1953).

Wakan Tanka ou o Grande Espírito, nome também usado na ecoaldeia para designar a deidade superior, são denominações pronunciadas no início de cada atividade ritual, cerimônia ou reza, e em cada momento que se requer um agradecimento. Wakan é a representação do poder. No livro de Brown, é definido como o “*pai, deus criador, senhor, e essência impessoal. Deus como manifestação cósmica e como uma marca divina no criado*” (SCHUON in BROWN, 1953: 10)³⁸.

O Wakan como força superior e como potência, tem tomado nomes diferentes³⁹ como o de Mana, no caso dos melanésios. Um tipo de força universal reconhecida como força mística. Marcel Mauss a define da seguinte forma:

Da mesma maneira que a estética se define pela noção do belo, as técnicas pelo grau de eficiência, o econômico pela noção de valor, e o direito pela noção do bem, os fenômenos religiosos, ou mágico – religiosos se definem pela noção do sagrado. No conjunto de forças que se chamam de místicas – nós as chamaremos de Mana – tem alguns que os são em tal maneira que são, por eles mesmos, sagrados. (...) A noção de Mana se nos apresenta como inteiramente universal. (MAUSS, 1967: 326-327).

“La Pipa Sagrada”, *Chanupa ou Calument*, é um elemento que evoca vários aspectos. É um instrumento que usado com tabaco, conecta com os espíritos e com os

³⁸ Schuon é o autor da introdução do livro de Brown.

³⁹ Durkheim adverte sobre a divergência que se apresenta quando se aspira à objetivação do grande espírito: “*Pela posição preponderante que se assina a esse princípio, no panteon Sioux, com frequência tem se visto nele uma espécie de deus soberano, de Júpiter ou Yahve, e os viajantes costumam traduzir Wakan como “grande espírito”. Isto seria um engano muito grave sobre a sua verdadeira natureza. O Wakan não é no absoluto um ser pessoal: os indígenas não o representam com traços determinados. Como conta um observador citado por Dorsey: “eles dizem nunca terem visto o Wakanda, de modo que não podem tentar personificá-lo”.* (DURKHEIM, 2008: 308-309).

ancestrais. No texto dos Sioux é apresentada a maneira como a Mulher “*Búfalo Branco*” teria falado à respeito desse elemento:

Com esta Pipa de mistério caminhareis sobre a terra. Sendo que a terra é a vossa avó e mãe, e é sagrada. Cada passo dado sobre ela deverá ser como uma prece. “La cazoleta” desta Pipa é de pedra vermelha; é a terra. Este “bisonte” vermelho que está gravado na pedra e que mira a seu centro, representa os quadrúpedes que moram sobre a nossa mãe. O canhão da Pipa é de madeira e isso representa tudo o que cresce sobre a terra. E essas doze penas penduradas de onde o canhão penetra “la cazoleta” são o Wanbali Galeshka. A águia *monteada* e todos os seres alados do ar (...). Colocando a Pipa em contato com uma pedra redonda que tinha largado sobre o solo agrega: Com essa Pipa estareis unidos a todos vossos antepassados, a vosso avô e pai, a vossa avó e mãe. Vosso pai Wakan Tanca também os faz donos deste “*guijarro*” redondo, que é feito da mesma pedra vermelha, e os homens que moram nela são vermelhos e o Grande Espírito os tem dado também um dia vermelho, e um *Camino Rojo*. São veneráveis; não os esqueçais. Cada aurora que chega, e o acontecimento sagrado, e todos os dias, são sagrados, pois a luz vem de vosso pai Wakan Tanca, e deveis também lembrá-los sempre que os homens e todos os outros demais seres que estão na terra são sagrados e devem ser tratados dessa forma. (BROWN, 1953: 31. Tradução minha.).

O Tipi é um espaço construído para os encontros, para reunir-se em círculos e para dar e receber as orientações que antecedem o início dos rituais e cerimônias. A palavra Tipi provém da linguagem Lakota que significa *lugar para viver* e, segundo a definição do texto “Naciones índias”, pode ser definida da seguinte maneira:

O Tipi majoritariamente empregado pelos índios das “llanuras” centrais da América do Norte, é um dos lares para acampar, melhor concebidos do ponto de vista do habitat, conforto e adaptabilidade. A tenda deveria se levantar orientando sempre ao leste – o ponto do horizonte por onde desponta a cada dia o sol – o Tipi se converteu na moradia mais habitual entre as tribos nômades das “praderas”. A sua forma de cone assimétrico (com inclinação mais acentuada na parte de traz, contrária à abertura do acesso ao interior), propiciava um espaço em que o centro do fogo ajudava as tarefas cotidianas. Uma abertura na cúpula da tenda – que podia ser aberta ou fechada à vontade, mediante duas varas exteriores – extrai a fumaça da fogueira, regulava a luz, protegia da chuva e mantinha renovado o ar. A pele de búfalo devidamente tratada (hoje algodão impermeabilizado) era a envoltura que cobria a armação dos paus – dessa altura e inclinação dependia o diâmetro do Tipi – geralmente polidos para evitar arranhões. Os Tipis menores tinham dois metros, - excepcionalmente podem alcançar os doze metros de diâmetro – ainda que o tamanho mais

frequente fosse de quatro ou cinco metros. O número total de paus da estrutura do Tipi dependia do diâmetro.⁴⁰

Os animais têm um lugar de destaque nas atividades e rituais e, de maneira geral, são considerados mensageiros e parte da família. Podem também assumir o papel de protetores, guardiões e transmissores de poder. Desde a tradição americana considera-se que “*através das espécies animais e dos fenômenos fundamentais da natureza, o índio contempla as essências angelicais e as qualidades divinas. Toda coisa é um Wakan, e é sagrada*” (SCHUON in BROWN, 1953: 11).

Além da representação de animais, destaco o fogo como outro aspecto relevante. Presente em todas as cerimônias da ecoaldeia, o fogo pode ser visto como o elemento central de cada ato ritual. Chamado de “avô fogo”, é produzido pelos homens e, em alguns casos específicos, por mulheres. Quem cuida deste elemento é considerado seu guardião. Segundo as tradições americanas, os Lakota consideram o fogo fundamental na vida espiritual porque representa o Wakan Tanca.

Como mencionado anteriormente, a denominação de *mulheres e homens medicina* refere-se àqueles que possuem formação e conhecimento das medicinas sagradas indígenas. É, portanto, um nome outorgado aos caminhantes do conhecimento ancestral, do conhecimento considerado sagrado. Em Lakota, a *mulher medicina*, a *mulher sagrada* ou *mulher curandeira* é Winyan Wakan. O *homem medicina* é Wichasha Wakan. Trata-se de designações que se aproximam ao perfil de “xamã moderno”.

A saudação às quatro direções, ou quatro pontos cardeais, difere de acordo com a tradição de cada grupo. Isso significa que os grupos que adotam tal prática apresentam variações funcionais e significativas; porém, todos tentam conservar o que, em essência, consideram como elementos básicos dessa tradição. Assim, no ponto leste saúdam-se ao elemento fogo e à cor amarela. No sul, ao elemento terra, à noite e ao verão. No oeste, às medicinas e à cor preta. No ponto norte, ao elemento ar, à cor branca, ao elemento celestial e às estrelas.

Em todas as cerimônias realizadas na ecoaldeia os altares estão presentes em vários lugares. Estes são espaços nos que estão representadas as figuras, os elementos, as

⁴⁰ Texto “Naciones Indias”. Disponível em: <http://www.inoxidables.net/nacionesindias/tipi.htm>. Acessado em 10 de outubro de 2012.

intenções e as manifestações de tudo que se considera sagrado, ou do que se deseja consagrar. Segundo alguns membros da ecoaldeia, os altares tradicionais da América do Norte levantados para as cerimônias de *temazcales* não tem objetos, apenas as medicinas sagradas e os chifres de veado, estes usados para segurar as pedras quentes no momento em que são introduzidas no *inipi*.

Outro aspecto significativo é a figura do Círculo, realizado em todas as práticas. Segundo Hehaka Sapa:

Tudo o que faz o índio, o faz em círculo, é assim porque o poder do universo age sempre mediante círculos, e todas as coisas tendem a serem redondas. Nos dias de antanho quando éramos um povo forte e feliz, recebíamos todo o nosso poder do círculo sagrado da nação, e em tanto o círculo permanecia inteiro e o povo florescia” (SCHUON *in* BROWN, 1953: 19).

2.5 Trajetórias e Motivações dos Participantes.

Retomo neste momento a discussão sobre a crise social apresentada na introdução do texto. Temos visto até agora que a ideia de insatisfação dos indivíduos perante o panorama da vida moderna, que se mostra complexo, leva-os a questionamentos sobre o sentido de suas vidas e à procura por novos referenciais de identidade que lhes permitam manter níveis de segurança e de estabilidade. Portanto, quando Berger e Luckmann (1968) afirmam que a existência humana desenvolve-se empiricamente em um contexto de ordem, direção e estabilidade, compreendemos que parte das procuras dos sujeitos segue em direção ao conjunto de aspectos que garantam reestruturar seu equilíbrio. Essa necessidade de organização do sentido da vida é assim explicada pelos autores:

Todos nascemos e somos criados dentro de comunidades de vida (*Lebensgemeinschaften*) que são – em diversos graus – comunidades (*Sinngemeinschaften*) o anterior quer dizer que mesmo carecendo de uma reserva de sentido compartilhada universalmente, e adaptada a um sistema de valores único e fechado, podem se desenvolver concordâncias de sentido dentro das comunidades, ou estas podem ser extraídas do depósito histórico de sentido. Portanto, esses sentidos comuns podem ser transmitidos às crianças de maneira relativamente coerente. (BERGER E LUCKMANN, 1996: 45-46. Tradução minha).

Em 2011, depois de finalizada a Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión”, iniciei alguns diálogos com Julián⁴¹, um psicólogo colombiano morador de La Atlântida, sobre aspectos da sua trajetória de vida e sobre a ecoaldeia. Julián disse que desde muito cedo teve curiosidade sobre diversos aspectos da vida indígena e do campo. Em sua busca, iniciou seus aprendizados com indígenas da região “del Cauca”, a quem ele reconhece como seus ancestrais por parte materna e com quem explorou o uso de plantas medicinais e diversas práticas de cura.

Julián mencionou que um dos seus primeiros interesses foi a procura por saídas alternativas às medicinas convencionais ocidentais, já que estas não atendiam às expectativas das pessoas no tratamento de doenças. Ele considerava que tais medicinas geravam aspectos (sintomas e mal-estar) mecânicos no corpo, e deixavam de lado outras coisas que integram o ser humano, tais como as emoções, a parte espiritual, as energias e os espíritos.

Para alcançar seu objetivo, Julián conviveu durante quase cinco anos com indígenas “Cofanes”, uma comunidade que habita principalmente a região abaixo do rio “Putumayo”, na fronteira entre a Colômbia e o Equador. Alguns deles encontravam-se nesse momento no departamento del Valle e com eles iniciou-se no conhecimento da ayahuasca, na medicina do yagé. Parte desse processo Julián descreve da seguinte maneira:

(...) *(Fazendo referência aos Cofanes)* Com eles se abriu um caminho, porque quando um começa com isto, entra também como numa ciência, ainda que não seja reconhecida como uma ciência academicamente, mas é uma ciência de tradição oral, e é uma ciência que tem a ver com entrar em outras dimensões da nossa consciência. De explorar também as energias do espírito. É bom, para mim foi uma grande benção ter essa oportunidade, e seguir encontrando pessoas trabalhadoras da medicina, mulheres medicina, homens que também levavam tempo trabalhando como no caso de Mauricio Takanka, que é um irmão que trouxe as medicinas do Norte, conectado com as pessoas Lakota. Compreendendo que todo este conjunto de gente de medicina está num caminho que de alguma maneira eu queria, eu queria fazer parte desse caminho e estou sendo parte desse caminho. Decidi entrar em alguns jejuns, em algumas dietas, em alguns trabalhos de exploração de outras plantas de poder diferentes do ayahuasca,

⁴¹ Julián Andrés Ospina é um morador da ecoaldeia e tem uma trajetória marcada pela vida no campo. Ele contou sobre saberes ancestrais dos indígenas “del Cauca” e dos indígenas “Cofanes”. Julián é um estudante de medicinas indígenas e tem estudos em psicologia transpessoal.

e nesse momento continuo esse caminho. (Entrevista com Julián Ospina na ecoaldeia La Atlântida, 2011).

Julián faz referência a um tipo de legitimação dos conhecimentos dos grupos indígenas colocando-os no mesmo nível dos conhecimentos científicos. Neste sentido, é valorizada a profundidade dos conhecimentos que eles expressam através da tradição oral e das suas diversas práticas. Esse aspecto é, portanto, relevante nesse trabalho, por ser mencionado por alguém que conhece o campo acadêmico e o campo da ciência ocidental.

Em seu relato, Julián aponta a ideia da existência de outros níveis de consciência que, como mencionado na introdução, é o resultado de um refinamento analítico e sensorial. Assim como outros membros de “La Atlântida”, Julián menciona a importância do seu contato com Maurício e sua decisão explícita de se submeter a processos físicos, mentais e espirituais para entrar no caminho de “*homem medicina*”.

Assim como Julián, outros visitantes da ecoaldeia falaram sobre suas trajetórias no mundo espiritual. Apresento alguns aspectos que foram mencionados por duas mulheres que entrevistei. Trata-se de testemunhos de mulheres que transitam por vários países e lugares da Colômbia, vivenciando o uso de medicinas ancestrais e participando dos rituais e das cerimônias.

Dionísia⁴² é uma mulher nascida na Grécia, profissional da área de Comunicação, terapeuta de medicinas alternativas como florais de Bach, massagem de Shiatsu e massagem holística⁴³. Ela é uma visitante da ecoaldeia e participante da Cerimônia “La Búsqueda de la Visión” nesse ano. Dionísia relatou que havia mais de sete anos que tinha conhecido, na Grécia, as medicinas da ayahuasca, do peyote e o santo daime⁴⁴, esta última através de um homem de medicina brasileiro conhecido pelo nome de Carioca. Após essa experiência, Dionísia começou a viajar procurando comunidades e assim chegou ao *Wirikuta*, um território considerado sagrado no país do México. Depois, conheceu uma

⁴² A entrevista com Dionísia foi realizada no ano 2011.

⁴³ Os florais de Bach, o Shiatsu e a massagem holística fazem parte do que se conhece como terapias alternativas. São recursos utilizados com fins terapêuticos para atender assuntos de saúde – doença, e para proporcionar bem estar de modo geral.

⁴⁴ O santo daime é uma expressão religiosa brasileira. Seu fundador foi Raimundo Irineu Serra, conhecido com o nome de Mestre Irineu. Trata-se de um culto religioso que tem como objetivos o auto-conhecimento e a experiência com um ser superior. Para isso, é usada uma bebida feita com base no Ayahuasca e em outras plantas enteógenas.

comunidade de ecoaldeia na Costa Rica. E finalmente, chegou à Colômbia para iniciar-se no caminho de “La Búsqueda de la Visión” e para participar da Cerimônia “La Dança de la Luna”. Ao lhe perguntar sobre sua experiência no caminho das medicinas, ela expressou o seguinte:

Para minha vida agora a medicina é o mais importante que existe. Eu sinto que a medicina (...) que o criador tem deixado a medicina aos homens para que se lembrem que é a memória, para que nunca esqueçamos de onde viemos, de onde é o nascimento da vida, e de como é viver uma vida com qualidade, com dignidade, com clareza, com equilíbrio. A medicina é um presente que o criador tem nos deixado aqui para lembrar sempre (...) melhorar (...) e é como eu me sinto, como retornar às raízes e unirmos com a essência, a essência da vida, o que é a vida (...) como se diz, ir mais profundo, dentro de ti mesmo, e sair como uma pessoa melhor, e sacar as qualidades boas e assim seguir uma vida em harmonia, uma vida de paz, uma vida que vá unindo com o criador. (Entrevista com Dionísia na ecoaldeia La Atlântida, 2011).

Anny, psicóloga de profissão que se encontrava na ecoaldeia para participar de “La Búsqueda de la Visión”, contou-me que se iniciou no caminho espiritual depois de uma crise emocional que teve no mês de agosto de 1999, quando morava nos Estados Unidos. Disse que esteve em estado de desequilíbrio durante nove meses. Ela descreve a sensação de ter estado em um buraco, até que entrou em contato com uma pessoa que lhe fez um alinhamento⁴⁵, prática surgida a partir do conhecimento da astrologia baseada na cultura dos Maias. Mencionou que quando compreendeu o quanto sua vida estava afetada por um aspecto de tipo astral, decidiu fazer mudanças significativas.

A partir dessa experiência Anny dedicou-se a estudar astrologia e a realizar um caminho de autoconhecimento. Ela afirma que, no dia da crise, fez um pedido ao universo e recebeu como resposta uma mensagem através de uma visão de um pássaro que indicava que ela estava indo por um caminho sólido. Diz que, neste momento, ela abandonou o relógio e parou de trabalhar da maneira que estava acostumada, dedicando-se a mergulhar na confiança de que o universo a guiava e lhe proferia tudo que ela precisasse. Dessa maneira, decidiu explorar cada vez mais os caminhos das medicinas ancestrais.

⁴⁵ Segundo mencionou Anny, o alinhamento é um termo usado na astrologia para determinar a posição dos planetas e de como estes influenciam o comportamento humano.

Nas três entrevistas anteriores encontramos as motivações que tem levado essas pessoas a buscarem, tanto na mística, no sagrado, nos conhecimentos ancestrais de diferentes culturas, quanto nas experiências de estados de consciência diferenciados, com o uso dos enteógenos, respostas e novos sentidos para a vida. Esses relatos deixam explícitos os traços do que alguns consideram crises pessoais e sociais e crises de sentido, que levam às saídas por eles descritas.

2.6 Símbolos e Representações

Para Clifford Geertz, em “*La interpretación de las Culturas*” (1987), a religião em sua lógica de regulamentação das condutas humanas, vincula o intelecto às emoções dos indivíduos. A religião envolve o sentido moral e estético de uma determinada cultura e seu *ethos* com a cosmovisão na qual estão presentes aspectos existenciais e cognitivos (Geertz, 1987). Dentro dessa lógica participam de forma determinante os símbolos sagrados. Para o autor, o poder do simbólico está na capacidade de enlaçar o que se mostra como separado. O símbolo tem a capacidade de fazer figurar como necessários e naturais elementos de índole distinta, que provêm, por exemplo, do campo metafísico e do mundo normativo.

Dentro do conjunto das representações simbólicas da ecoaldeia está em primeiro lugar a figura do Wakan Tanca e da Pachamama. Ambos os nomes são utilizados nas evocações, dependendo do grupo que esteja à frente do ritual e dependendo da prática ou da reza. Dentro das suas crenças, ambas as forças mobilizam elementos de caráter físico e moral. A essas forças são formuladas perguntas e delas se recebem as respostas.

A evocação à Pachamama dentro dos rituais da ecoaldeia tem se expressado de forma mais presente após a incorporação de elementos das religiosidades dos povos dos Andes ao seu conjunto de práticas e crenças, em correspondência a uma lógica sincrética de enlace de culturas. No caso da figura do Wakan Tanca, esta sustenta a totalidade das crenças e do conjunto simbólico dos povos indígenas do norte.

Outro elemento que cabe no universo de símbolos e crenças é a questão da unidade, elemento que, como indica o livro do Brown (1953) já existia na simbologia do povo Lakota. Para os ecoaldeanos a unidade representa, entre outras coisas, a possibilidade de enlaçar os povos do norte e da América do Sul, e a respectiva conexão entre tradições e costumes. Isso implica o reconhecimento de uma só raça, a raça humana,

o ideal de uma vida em harmonia com o meio ambiente, com os animais e as plantas. É o mesmo princípio de unidade difundido pela Caravana Arco-Iris Pela Paz.

O princípio de unidade é promovido pela ecoaldeia baseado na profecia do condor e da águia, à qual fiz menção ao apresentar a biografia do Mauricio. Como me foi informado, a profecia anuncia a importância da união dos povos e das ideologias espirituais para construir uma irmandade. Segundo tal proposta, o Condor representa os povos da América do Sul e a Águia representa os povos do Norte, e ambos unem-se na América central, considerada o coração, na figura do “Colibri” (beija-flor).

Como veremos nas imagens seguintes, existem representações simbólicas que falam desse ideal de unidade.



Figura 10 -Representação da fusão Condor e Águia.

A figura anterior foi extraída da página de imagens da internet. É uma criativa representação do tema da profecia Condor- Águia. As figuras das aves foram colocadas de tal maneira que se mostram com a forma do mapa do continente americano. **Fonte:** Imagem da internet Google imagens (2013).



Figura 11 - Tipi para La Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”.

A fotografia mostra o Tipi, a tenda cerimonial em que acontecem os encontros e atos rituais como a cerimônia dos Quatro Tabacos, no ritual de “La Búsqueda de la Visión”. Sobre a porta vemos um pano com as cores do arco-íris que, é considerado a representação da diversidade e a união entre os povos.

Fonte: Arquivo pessoal, 2010.



Figura 12 - Imagens das aves no Tipi. Ecoaldeia La Atlântida

Esta fotografia mostra a sequência das representações do Condor, do Colibri e da Águia estampadas sobre a lona que cobre o Tipi. **Fonte:** Arquivo pessoal, 2010.

Dessa maneira, percebemos na ecoaldeia um conjunto simbólico representado na vivência ritual que também diz respeito a aspectos políticos, uma vez que a proposta do “Caminho de união das Américas” está presente nas atividades religiosas, mas também aparece nos discursos e práticas relativas, inclusive, a espaços territoriais. Faz parte deste processo de vida dos ecoaldeanos a adesão a novos costumes e a participação em circuitos de bens culturais. É assim, como durante os encontros, que se expõem produtos, objetos, plantas secas, minerais, joias, artesanatos e demais elementos considerados sagrados.

Há também quem elabore objetos exóticos, representativos das diferentes culturas, como no caso dos leques feitos de penas de aves (águias e condores). Essas penas são obtidas com permissão especial para a realização das atividades religiosas. Nesse circuito de bens simbólicos, o México conta com um significativo prestígio, particularmente porque os objetos que ali se produzem e os recursos utilizados (principalmente vegetais e minerais) contam com uma grande aceitação do público, que reconhece neles poderes curativos, tradição e ancestralidade.

Os objetos que provém da Amazônia colombiana, do departamento *del Putumayo* e demais áreas indígenas localizadas na zona da floresta, também são importantes. Atribui-se a eles poder e o prestígio de ser elementos que foram rezados ou protegidos por um xamã, por um Taita (homem indígena colombiano a quem se reconhece um nível superior de sabedoria) ou por uma mulher ou homem medicina reconhecido.

Outros dos elementos que se somam ao conjunto simbólico da ecoaldeia como objetos sagrados são as Chanupas, os Inipis, o Tipi, o Tambor, os Altares, os Chocalhos, as Medicinas, os Alimentos Cerimoniais e a Água. Dentro das cerimônias e rituais, esses objetos são considerados elementos de poder, quer dizer, a eles é atribuída a capacidade de receber e de transmitir energias, informações e outros tipos de comunicações consideradas espirituais e sagradas. Muitos de seus nomes estão presentes nos cânticos e nas rezas. Por exemplo, há uma música cantada com frequência durante as cerimônias, que diz o seguinte: “*tudo é sagrado, plantas e animais, tudo é sagrado, montanhas, terra e mar, tudo é minha família, tudo é minha família*”.

As *chanupas* (espécie de cachimbo) são consideradas sagradas e, como explicou Santiago, são recebidas como reconhecimento pelo cumprimento de uma tarefa espiritual específica. Durante algumas cerimônias elas são colocadas nos altares e só podem ser tocadas pelos seus donos, por alguém que também possua uma delas ou por quem tenha recebido autorização do dono. Durante os rituais as *chanupas* podem ser compartilhadas para serem fumadas pelas pessoas que integram o público.

Existem também objetos pessoais que são considerados sagrados. Em geral são elementos que foram consagrados em algumas das cerimônias, que foram rezados por xamãs ou por *homens e mulheres medicina*. Ou que estão carregados de poder espiritual por terem sido expostos nos atos cerimoniais. Um espaço no qual se pode constatar a fusão dos distintos elementos sagrados, tanto do coletivo como de caráter pessoal, são os

altares levantados durante as cerimônias. Estes são organizados para alguns rituais, principalmente durante o Círculo de Mulheres ou para as Danças de Paz.



Figura 13 - Altar Círculo de Mulheres Killawasi 2012.

Essa fotografia corresponde a um altar levantado pelo Círculo de Mulheres no ano de 2012. Nele encontramos um exemplo do sincretismo a partir da conjunção da imagem da Virgem Maria de Guadalupe, Virgem do Catolicismo, e os diferentes elementos e objetos relacionados com as tradições indígenas. A Guadalupe é considerada a padroeira das Américas e é uma das imagens mais comuns na ecoaldeia, entre outras razões pela procedência do país do México, lugar reconhecido e respeitado pelas diversas tradições espirituais e religiosas. Nesse altar apreciam-se velas flores, pedras, água, colares, um manto com as cores do arco-íris entre outros elementos. **Fonte:** Blog Círculo de Mulheres Killawasi (2012).



Figura 14 - Mulheres Perante o Altar Círculo de Mulheres Killawasi 2011

Nessa fotografia tirada no salão central da ecoaldeia, aparecem algumas mulheres pertencentes ao grupo base da ecoaldeia e ao comitê organizador do Círculo. Elas vestem roupas cerimoniais. A fotografia foi realizada posteriormente a uma das Danças realizadas durante o encontro. Aprecia-se no chão um altar circular em que estão dispostos objetos cerimoniais, tambores, copaleras (vasilhas de barro ou cerâmica nas que se coloca a resina de copal e ervas medicinais para defumação), velas, pedras, chocalhos, etc. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).



Figura 15 - Altar para o temazcal da Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión” 2011

Essa fotografia mostra um tipo de altar levantado na área dos temazcales da ecoaldeia. Está localizado sobre o chão, ao ar livre e foi situado na lateral da porta de entrada do temazcal. Trata-se de um altar mais simples com poucos objetos, no qual se depositam bolsas com plantas medicinais, os chocalhos e o tambor que acompanha os cânticos cerimoniais. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

Por outra parte dentro dessas práticas é frequente que a sacralidade se transfira ao corpo em forma de imagens tatuadas, e que se produzam cicatrizes sobre a pele como consequência dos sacrifícios ou de oferendas⁴⁶. Em particular eu não presenciei o momento em que essas marcas são plasmadas nos corpos, porém, conheci alguns casos.

Durante a pesquisa no Chile, onde conheci Juan de Dios, um chileno que tem feito parte dos seus caminhos de xamanismo no México, pude observar imagens de serpentes tatuadas desde seus ombros até os braços. Ao perguntar sobre isso, ele mencionou que durante um tempo teve sonhos recorrentes com esses animais caminhando pelo seu corpo e que, por esse motivo, um dia decidiu tatuá-las. Na ecoaldeia, vários homens e algumas mulheres são Dançantes do Sol, uma das práticas cerimoniais mais importantes “del Camino Rojo”. Na América Latina, a dança se realiza no Equador e é principalmente uma oferenda feita aos espíritos. Não pude presenciar este ritual, mas soube que, uma de suas consequências para o corpo são as marcas que ficam na parte superior dos braços, na área do peitoral e nas costas, produto do rompimento da pele causado quando a pessoa puxa, com força, seu próprio, que está ligado, com um tipo de gancho, a uma corda atada à

⁴⁶ Referências de rituais que deixam marcas no corpo apresenta (Durkheim, 2008: 192,193) para caso o específico dos indígenas Arunta, os Tlinkit e os Yerkla.

chamada “*árvore da vida*”. Trata-se de uma oferenda do sangue e da carne que deixa cicatrizes, que tornam-se marcas de identidade e de pertencimento a esse caminho. Dessa cerimônia não se difundem fotografias publicamente, segundo eles, pelo respeito aos espíritos. Tive acesso a uma fotografia em preto e branco, publicada na internet, na que aparece a imagem de Mauricio Tanka realizando um tipo de movimento corporal, possivelmente uma dança espiritual. Nesta fotografia vemos algumas tatuagens e marcas sobre seus peitorais, possivelmente resultantes da sua participação nas Danças do Sol.



Figura 16 - Mauricio (Mao Tanka)

Fonte: Fotografia publicada em uma página da Internet (facebook), março, 2013

Em um ritual de “La Búsqueda de la Visión” no ano de 2010, um dos participantes da Colômbia que faz o caminho de homem medicina no *Camino Rojo* e que é seguidor do Santo Daime no Brasil, portava de forma impecável um conjunto de penas de Condor e de Águia, que tinha recebido durante diversas participações nos rituais e nas cerimônias. Ele trazia consigo esses elementos por serem considerados os protetores para lhe acompanharem no seu novo desafio cerimonial. É nesse sentido que se expressa o tema da incorporação dos objetos sagrados na vida dos sujeitos e o uso de objetos pessoais em cerimônias e rituais.

Em outro aspecto relevante dessas práticas, é frequente que a sacralidade se transfira ao corpo em forma de imagens tatuadas e em cicatrizes produzidas sobre a pele

como consequência dos sacrifícios ou de oferendas⁴⁷. Em particular, eu não presenciei o momento em que essas marcas são plasmadas, porém, conheci algumas pessoas que as carregavam em seus corpos.

Ainda sobre as práticas rituais, durante uma celebração realizada para festejar o meu aniversário na Colômbia, no ano 2011, posterior à minha participação na Cerimônia da “Danza de la Luna”, Aixa, *mulher medicina*, realizou um ritual com sementes de Cacau, prática que faz parte das tradições Maias. O ritual consistiu, entre outras coisas, na preparação de um chocolate alquímico; uma mistura de cacau cru com diferentes espécies.

Estávamos sentadas sobre o piso em forma de círculo e Aixa apresentou-nos um “Colibri”, que ela guardava em uma caixinha e que dizia ter recebido de alguém muito especial. O “Colibri”, para ela, era um animal de poder, um animal sagrado. No grupo estavam algumas crianças. Em um certo momento da reunião, uma menina de uns sete anos de idade, perguntou se o pássaro estava morto. Referindo-se ao “Colibri”, Aixa, sorridente, respondeu: “_Vamos dizer que ele não estava vivo”.

Apresento a anedota para assinalar outro aspecto dos símbolos, desta vez em relação à unidade com seres da natureza e à ideia da condição sagrada e da virtude sagrada do elemento, mesmo quando seu estado de vitalidade não esteja presente. A forma como interpreto a resposta de Aixa a respeito da valoração do elemento sagrado, é que o poder não está na vida do animal propriamente, o poder permanece nele, enquanto ele é uma representação da força superior.

Outra expressão das representações simbólicas do grupo é verificada nos nomes pessoais. Na ecoaldeia, várias pessoas adotam nomes que não são os recebidos no batizado ou no registro feito pelos seus pais. Muitos deles têm o nome correspondente ao seu animal dentro do calendário Náhuatl⁴⁸ e que lhes foram outorgados durante uma

⁴⁷ Para ter referências de rituais que deixam marcas no corpo, ver Durkheim, 2008: 192,193, para caso o específico dos indígenas Arunta, os Tlinkit é os Yerkla.

⁴⁸ O calendário Náhuatl é um calendário ritual utilizado pelos antigos povos mexicas, no qual cada dia corresponde a um número e a um signo representativo, com figuras de diversos animais.

consulta feita com uma pessoa com conhecimento sobre o tema. Outras pessoas têm nomes de origem Asteca ou obtiveram seu nome do calendário Maia⁴⁹.

Alguns mencionam que receberam seus nomes através da visão por parte dos “*homens medicina*”. Isto ocorre geralmente durante o ritual de “La Búsqueda de la Visión”, quando o “*homem medicina*” pode outorgar a algum dos participantes uma mensagem com o novo nome. Outras pessoas manifestam ter recebido o nome de um mestre Sufi, que mora nos Estados Unidos e que visita a ecoaldeia principalmente para a realização das Danças de Paz Universal.

Assim, encontramos nomes como: Mono, Chichan, Kindy, Ixchel, Meztli, Citlali, Munai, etc. Alguns desses nomes são a denominação de um animal ou de um astro, considerado seu objeto de poder e seu animal de poder, ao qual eles se afiliam. Dessa maneira, traços do caráter da pessoa são vistos ou interpretados em relação ao elemento presente no seu nome ou às características do animal.

No ano de 2010, estive presente num ritual de batizado em que um participante de “La Cerimonia de la Búsqueda”, logo depois de ter narrado a sua experiência na montanha, pediu para o “*homem medicina*”, Chichan, que lhe outorgasse um novo nome. Durante a experiência ritual, o visionário teria cavado um túmulo no qual enterrou simbolicamente a sua antiga identidade e, portanto, ele sentia a necessidade de adquirir um nome para seu novo momento. Assim, estando todos em círculo, o “*homem medicina*” ofereceu-lhe o nome de Munay Kindy que, como foi explicado, significa em língua Quechua “*vontade de colibri*”. Assim, esse homem visionário colocou-se no centro do círculo e todo o grupo, em voz alta, cantou seu nome por três vezes. Aconteceu, dessa maneira, um rito de passagem.

Os ritos de passagem determinam transições entre estados diferenciados que os indivíduos ocupam dentro de uma sociedade, abrindo caminho para mudanças no sistema de posições que constituem a estrutura social à qual pertencem (Van Gennep, 1978). O ato simbólico da construção do túmulo, realizado pelo visionário, pode ser interpretado como uma maneira de morrer, que mostra uma necessidade de mudança de vida para a construção de uma nova pessoa. Ficou evidente a experiência de um homem cidadão em

⁴⁹ O calendário maia é considerado original da antiga civilização Maia, com uma configuração cíclica que se repete a cada cinquenta e dois anos, e com ciclos que se relacionam com diversos deuses e aspectos cósmicos.

crise que, através de sua experiência religiosa, assume um novo nome, passando por um rito de passagem. (Turner, 1988; Van Genep, 1978).

Finalmente, como vimos no caso da ecoaldeia, no processo de produção de sentidos estão presentes os compromissos individuais, a disciplina, o seguimento de um caminho espiritual, as relações com a família e com a comunidade. Esses elementos são evidentes no discurso das pessoas entrevistadas e são expostos de forma específica nesta fala de Jorge Calero:

A tarefa é individual, pessoal. A maneira em que cada um de nós, de maneira muito comprometida, alegre, mais rigorosa, fluida, mas com disciplina, continua com seu próprio processo individual de integração e mudança, e que deve se manifestar em nosso estado interior, nas nossas relações e afazeres. A família, os filhos, o casal, os companheiros, são todos campos de exercício para uma permanente auto-observação. É uma forma prática de toda a nossa teoria. É vital ter disciplina, uma prática, seja qual for que nos permita constatar o nosso progresso. Isso é o bonito das linhagens e das tradições, a possibilidade da transmissão e da benção. A possibilidade de saber o que funciona e o que não, não é necessário começar do zero, simplesmente devemos fazer reverência ao apreendido e as descobertas realizadas ao longo do século de trabalho de gerações de mestres e discípulos, e procurar um guia. É claro, sem fanatismos nem sectarismos, conservando nossa própria soberania e o direito a experimentar e desenhar o nosso próprio caminho, neste tempo onde os mestres somos todos e a guia é interior⁵⁰.

Quando Yamileth menciona em uma das suas entrevistas a frase “*não tem um desenho, tem uma matriz e sobre ela se faz*”, ela refere-se a um caminho que se constrói passo a passo. Assim, a matriz que ela menciona foi a que eu tentei rastrear com a caracterização da ecoaldeia e apresentação de seus principais aspectos. Deste modo, a matriz pode ser aqui entendida como uma moldura na qual se articulam o projeto de comunidade e o conjunto simbólico que a complementam e que lhe outorgam elementos próprios, consolidando uma identidade particular.

⁵⁰ Jorge Calero, dezembro de 2012. “Documento de trabajo y reflexión para el avance de las estrategias de integración interna y externa de nuestra gente, proyectos y redes de la Grande Familia de Luz”. Este material foi enviado por e-mail. Tradução minha.

CAPITULO 3

CÍRCULOS DE MULHERES E DISCURSOS DO FEMININO

Neste capítulo apresento algumas das práticas rituais e cerimônias realizadas durante o Círculo de mulheres Killawasi. O Círculo não é uma cerimônia que integra as práticas “del Camino Rojo”, porém, nele estão presentes muitos dos seus princípios e elementos simbólicos. Descrevo assim, as representações coletivas que se recriam em torno do conceito do feminino, categoria nativa que ultrapassa a discussão de gênero e que se aproxima de uma ideia telúrica de origem. O tema do feminino apresenta-se como um recurso construído com base em princípios ideológicos e como princípio construtor de identidades e gerador de mudança social.

3.1 O Círculo de Mulheres Killawasi

O Círculo de Mulheres é um espaço de socialização realizado na ecoaldeia La Atlântida que, segundo o grupo, tem como um dos objetivos “*a recuperação de sabedorias ancestrais femininas*”. A cada ano o Círculo de Mulheres trabalha sobre uma temática referente a aspectos considerados constitutivos do universo feminino, e para isso são convidadas mulheres provenientes de diferentes lugares da Colômbia e de outros países, que facilitam o desenvolvimento das temáticas para um público diverso de mulheres.

Na divulgação do encontro é apresentado o tema principal com imagens alusivas às mulheres e à espiritualidade. Todas as imagens utilizadas nas ilustrações recriam a ideia da integração das mulheres com a natureza, os animais e as plantas. Esse conjunto de elementos está presente nos discursos e nas atividades promovidas durante os círculos. A seguir apresento algumas das ilustrações presentes na divulgação de três Círculos de Mulheres realizados na ecoaldeia.



Figura 17 a - "Recriando o nosso Ciclo Natural". Círculo de Mulheres 2010.

Na imagem aparece uma mulher nua tocando um instrumento musical. Na altura do seu útero tem um coração e de seu próprio corpo, na altura do coração, brota uma árvore. Na sua perna direita repousa um animal e ao seu redor há flores e uma ave. **Fonte:** Blog Círculo de Mulheres Killawasi.



Figura 17 b: "A linha do Katari, tricotando a integração". Círculo de Mulheres 2011.

A figura mostra uma mulher contornada pelas quatro fases lunares. Sua imagem se sobrepõe a uma paisagem de montanhas, de onde verte a água que cai dentro de um cântaro. Ao fundo, o céu e as estrelas; à direita de sua cabeça, um colibri bebendo o néctar de uma flor. Na altura do umbigo, seu corpo cria uma forma de peixe e de cântaro que recebe três gotas de água que procedem da parte superior do seu corpo. **Fonte:** Blog Círculo de Mujeres Killawasi.



Figura 17 c - “Mulher Cântaro da Vida”. Círculo de Mulheres 2012.

Na imagem, uma mulher sentada aparece fazendo uma linha. Seus cabelos fundem-se com o corpo de uma grande serpente emplumada, uma figura mítica. Esse animal rodeia seu corpo e se coloca em contato com seus próprios pés, através da sua língua. **Fonte:** Blog Círculo de Mujeres Killawasi.

Yamileth, a coordenadora desse encontro, afirma que no primeiro Círculo, no ano 2005, participaram vinte e cinco mulheres, e que a partir dos resultados, decidiram dar continuidade à iniciativa. Dessa maneira, o encontro se constituiu no primeiro desse gênero na Colômbia. Para o ano de 2006, o tema proposto foi “*Dançando com a deusa*”, Círculo do qual participaram uma centena de mulheres; já em 2007, o tema foi “*El Tejido Mítico*”, com noventa participantes.

Os Círculos são encontros nos quais participam principalmente mulheres que se unem para trocar conhecimentos, práticas e saberes, motivadas por assuntos relacionados a seus corpos, seus ciclos hormonais, temas espirituais, conversas sobre saberes tradicionais, relações sociais e de gênero, assuntos de saúde, questões de caráter cultural, político e em relação ao meio ambiente. Nesses espaços tem prioridade as experiências e os saberes de origem étnica, que lhes permitem trabalhar novos referenciais para sua feminilidade e se relacionar com diferentes tradições culturais. Em geral, todos os encontros adotam um conjunto simbólico que está presente nas práticas rituais.

Durante a minha participação no Círculo não identifiquei nenhum tipo de posição explícita sobre as questões de gênero na sua forma mais convencional. Quero dizer que não reconheci discursos que se aproximaram das posições clássicas do feminismo (Beauvoir, 1949; Friedan, 1963), nem percebi um tipo de militância nessa direção.

3.2 Tributos e Representações do Feminino

A dimensão do Feminino que se promove dentro do Círculo Killawasi está baseada na integração de saberes e de práticas consideradas ancestrais, no dinamismo de uma condição sagrada do feminino, que integra a mulher com a natureza. Com isso, propõe-se o desenvolvimento da autonomia das mulheres, o despertar das suas consciências e o uso prático dos conhecimentos na vida cotidiana.

Em uma entrevista realizada com Yamileth, ela respondeu o seguinte, ao indagar sobre o tema do feminino e sobre como essa dimensão se expressa nos homens:

No contexto do trabalho espiritual, o caminho das medicinas da terra é bem feminino na essência, já as formas, os desenhos, são uma mistura das duas energias, a feminina e a masculina. Isto por falar do caminho das cerimônias, já em outras procuras espirituais tem de tudo. Por exemplo, a ioga me parece um pouco mais masculina, na procura do controle da mente e do corpo, o mesmo que na meditação estática.

Na conexão com a mãe terra, os rituais como o temazcal, são uma bela mistura da representação do feminino e do masculino em diálogo e matrimônio sagrado. Nós todos, homens e mulheres, nos reconhecendo frutos dessa união que levamos dentro. Em um exercício de convivência como a ecoaldeia, se joga permanentemente nessas duas dimensões, mas basicamente na convivência, na concordância na busca de soluções pacíficas aos conflitos.

O exercício é mudar o foco, se movimentar do lugar acostumado e sair da rigidez, isso o exige a vida comunitária. É a possibilidade da exploração do feminino nos homens, também na relação e no respeito com o entorno e na relação com a terra, ver e viver o ciclo, se descobrir como parte dele, nos seus próprios ciclos de vida – morte – vida, como fractais da natureza mesma, do universo e suas regras.

Nos encontros de mulheres, os homens cada vez mais compreendem o propósito profundo que nos move e se manifestam solidários na tarefa, dispostos e atentos às necessidades das mulheres, e participativos nos convites que fazemos para eles, para que possamos desenvolver e elevar nossa reza da melhor maneira. Isto para mim tem sido uma conquista na aproximação e na consciência do feminino nos homens. (Entrevista com Yamileth Campo, dezembro de 2012).

No relato da Yamileth, o conceito de *feminino* mostra-se como um assunto que adota dimensões imanentes. Suas palavras refletem o propósito da união com os homens na construção do que ela denomina “*a nova consciência*”. O feminino, nos homens, segundo sua proposta, é um tipo de disponibilidade ou uma forma de sensibilidade que os leva à vivência harmônica de suas relações e com o seu entorno.

Nos círculos, a dimensão simbólica da crença reflete-se no tipo de linguagem que se instala de forma rápida e que se torna comum entre seus membros. A terra divinizada como mãe, a imagem de Maria, a virgem católica como mãe sagrada, a exaltação do vigor das deusas de diferentes culturas e um conjunto de representações que falam da imanência do ser humano são exemplos de símbolos compartilhados nestes espaços.

Apresento alguns comentários de Margarita Nuñez, uma mulher mexicana que é referência para o Círculo Killawasi e que tem estado presente em alguns dos encontros. Margarita é admirada principalmente pela sua sabedoria sobre os povos indígenas das Américas, pela sua simplicidade e carisma. A entrevista que aqui apresento foi realizada por uma organização de mulheres⁵¹ da cidade de Cali, durante uma de suas visitas à Colômbia. Margarita inicia entrevista cantando:

“Sou o poder dentro de mim... sou o amor do sol e da terra, sou grande espírito e sou eterna, minha vida está cheia de amor e de alegria(...)” E quando cantas muitas vezes, olha, até acreditas, e eu sim acredito (...) Sinto muito prazer em acreditar, porque eu sei que não é para me achar demais, para me sentir superior, não, não é para isso, é para acreditar e seguir vivendo feliz e seguir amando (...).

Margarita afirma:

Um dos meus trabalhos há vários anos é falar do despertar feminino. O despertar feminino, pensamos que é da mulher, mas o feminino tem uma relação muito direta com o coração. Então, como mudar nossas emoções em amor, eu acredito que o feminino tanto no homem como na mulher, é se realizar com amor. O amor não é somente a sexualidade, o amor é a disposição para amar.

O poder é dentro de nós, o medo também, nós nascemos com duas possibilidades: o amor e o medo (...). Tanto nos tem metido na cabeça a desvalorização que já estamos acreditando, (...) então eu acredito que o melhor é não ter medo. Aprender a nos honrar. Todos somos o centro e todos somos a margem (...).

A mulher tem que começar a se valorizar, muitíssimo a se valorizar, a se amar e a se honrar, ela tem que saber que tem valor. No ano de 1993 eu caminhei por dois meses e meio por um convite dos indígenas “Seminole”, caminhei pela Flórida, toda a Flórida, falo desde a ponta até Talajase. Cada dia caminhávamos e o tema era “a mudança vem pela mulher”. E nesse aspecto, uma das coisas que falavam é que por milhares e milhares de anos (que ali se atreva a dizer milhões agora eu não exagero tanto), a mulher era considerada igualzinha ao homem, ou seja, nada mais que com a diferença de ser manifestação masculina e

⁵¹ A entrevista foi produzida por INFOGENERO, Fundação MAVI, Cali, Colômbia, fevereiro de 2010. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=OPEDdOthjr4>. Acesso em 12 de novembro de 2012.

manifestação feminina; e no tempo em que a mulher foi levada em conta, nunca se envenenou a terra, nunca; o dia que a mulher deixou seu espaço começou a se envenenar a terra, ali tem muitas explicações, eu não quero me meter em muitos problemas, ou seja, de dar explicações (...).

O que acontece é que a mulher fica ali cuidando dos netos, e às vezes também com a intenção de controlar, a intenção de (...) tem outra palavra que não lembro agora, diz que é interesse de cuidar mas é o interesse de controlar, e porque não, também de sofrer, e dali não continuamos. Se nós, duramos treze anos abrindo essa maternidade universal, aos sessenta e cinco anos digamos, já abri a maternidade universal, já tenho muitos filhos por toda a humanidade, em muitos lugares, então diremos agora como posso servi-los? Então um começa a servi-los compartilhando a experiência. Na verdade depois dos sessenta e cinco anos somos ouro moído para a humanidade, é o ouro moído, se eu posso falar de ouro moído, eu falo dos avôs maiores de sessenta e cinco anos. Bom eu tenho para vocês uma cerimônia que se chama Dança Flor e Canto, na lua cheia e tem também vários cânticos... Diz assim: lua Cheia, lua Cheia, lua cheia, encha-me de amor (bis), avó lua, avó lua muda os meus sentimentos em puro amor (bis).



Figura 18 - A Avó Margarita Núñez

Essa fotografia mostra a Avó Margarita Núñez fumando um tabaco durante um dos Círculos de mulheres na ecoaldeia La Atlântida. **Fonte:** Blog Círculo de Mujeres Killawasi.

No discurso da Avó Margarita identifico o conceito da relação das mulheres com a natureza e com uma natureza que as habita. A avó faz uso de uma metalinguagem ao se referir à “*maternidade universal*”, com o que pretende mostrar uma capacidade inata das mulheres como um ser que gera a vida e que tem a capacidade de amparar a humanidade. Do mesmo modo, ela apresenta a ideia da mulher como uma líder capaz de mudar o rumo da humanidade. Por outro lado, sua linguagem expressa uma intenção de unidade do ser humano com o que ela chama de Grande Espírito.

Em outras entrevistas realizadas com alguns participantes dos Círculos de Mulheres e de outros encontros afins, algumas mulheres fazem referência à relação entre o feminino e o feminismo. Seguem algumas delas:

O feminino está feito (...) de intuição do coração, de sentimentos, de perfeições desde a desordem, desde a não lógica, desde a possibilidade de ser, e de descobrir as coisas além do que se vê, além do aparente. (ANNY, Colombiana, psicóloga de profissão).

(...)Digamos que a visão sempre desde muito pequena foi muito diferente aos padrões que mostravam para mim. Eu nunca brinquei com bonecas, eu gostava de brincar com carros porque brincava com meu irmão. Eu não gostava de maquiagem e como cresci com uma visão do feminino sem o padrão da delicadeza, eu sempre tenho sido assim muito forte. Eu gosto muito de fazer esportes. Iniciei pelo lado do feminismo junto com minha irmã, então líamos muito sobre feminismo, mas não fiquei radical, sempre gostei de ter filhos porque dizem que muitas das feministas “feminazes”, dizem que o fato de ter filhos dá muitas limitações para mulheres. As feminazes são as mais radicais que já se vestem como homens e que perdem toda a sua identidade, e então eu fui tratando de impor a minha visão do feminismo. E bom, logo veio o espiritual que eu não procurei isso veio chegando(...). (NAYIBE, Colombiana, desenhista industrial, mulher medicina).

Para começar, eu posso dizer que neste caminho eu encontrei uma verdade que é que tudo é perfeito, completo e inteiro, tudo é como deve ser, e que temos andado (...) a humanidade tem andado o caminho que tem que andar para se conhecer, para se entender, neste *Camino Rojo*, nesta conexão com a terra. E então eu penso que o caminho feminista foi necessário, porque elas abriram um espaço à mulher, porque foi a forma em que as mulheres nesse momento histórico, se viram de maneira social, de maneira política, e exigiram seus direitos, porque era ali onde eram invisíveis, nesse espaço social e político, então elas recuperaram esse lugar e logo, ali em pé, iniciamos o olhar para nós, para sentir nosso poder e então iniciamos a caminhar o caminho do feminino.

O movimento feminista tinha um componente espiritual, mais nesse momento era necessário estabelecer os direitos políticos e civis da mulher, era necessário, era necessário, porque se tivéssemos iniciado com o espiritual, ninguém teria escutado as mulheres, ninguém nos teria escutado, precisava-se gerar um espaço, abrir um espaço, onde todo mundo olhasse a mulher, porque a mulher era invisível. Nem era nomeada, nem se falava as – os. Não, tudo era masculino, e então quando já aparece, já

iniciamos um olhar para dentro. É isso que eu acho. (IXCHEL⁵², bióloga e terapeuta alternativa).

Considero que alguns dos elementos presentes nas falas anteriores das mulheres correspondem, em boa parte, com o que desde a segunda metade do século XX tem se manifestado como a procura do *Sagrado na Mulher*. Nessa linha destacam-se, na América Latina, o *Movimento da Deusa*, *A Mulher Deusa e o Feminino Sagrado*, que se nutriram de experiências precedentes nos Estados Unidos e de países da Europa.

Desses trabalhos existem registros como os da ativista e jornalista húngara Zsuzsanna Budapest, de Caitín Mattews e Jhon Mattews, (iniciadores *the Shamanic Celtic and Arthurian traditions*), da escritora californiana Vicky Noble, da arqueóloga lituana Marija Gimbutas, da escritora norte americana Barbara Wlaker, (famosa pelos seus livros sobre tecido) e da ativista, escritora e teórica do neopaganismo Starhawk.

Uma síntese acerca do feminino sagrado é apresentada por Analía Bernardo⁵³ em alguns dos seus escritos. Esta pesquisadora argentina foi discípula da Ethel Morgan, pioneira da “*nova espiritualidade*” das mulheres e do movimento da Deusa na Argentina. Analía tem se dedicado durante vários anos a trabalhar nos temas da mulher Deusa. Em um de seus escritos ela apresenta um conjunto de informações sobre o feminino sagrado, no qual exalta uma linha de movimento feminista dos Estados Unidos onde estão presentes “*As tradições das Deusas e das bruxas, as lutas pelos direitos das mulheres*”. Menciona o surgimento do caminho do sagrado feminino, a espiritualidade feminina e o caminho da grande Deusa imanente na natureza, nas mulheres e na cultura⁵⁴.

⁵² Ixchel é a filha de Lucrécia Mesa, uma das feministas mais influentes em termos políticos nas lutas feministas no Valle del Cauca na Colômbia.

⁵³ Analía Bernardo é pesquisadora e docente independente nascida na Argentina. Trabalha há mais de uma década com os arquétipos femininos, realiza oficinas e consultas personalizadas sobre o tarô e diferentes temáticas que envolvem principalmente a Tripla Deusa. Tem publicado cinco livros dentro dessa temática com edição digital: “EURINOME, a Deusa Criadora”, “DEIRDRE e a Deusa do Amor”, “ESFINGE, GORGONAS e SIRENAS, as desafiantes do lado escuro”, “DEUSAS E XAMÃS, origens das Bruxas”, “SÍMBOLOS FEMININOS”. Eu me comuniquéi com Analía Bernardo via e-mail em finais do ano de 2011. Por esse meio de comunicação, expressei o meu interesse em utilizar suas informações disponíveis na internet como indicações de fontes documentais.

⁵⁴ A síntese da Analía Bernardo *Las Mujeres de la Diosa*, está disponível http://www.jornada.unam.mx/2005/10/03/informacion/86_diosa.htm Acessado em 18 de dezembro de 2012.

Um dos aspectos que as mulheres desejam explorar nas suas práticas rituais, tanto na ecoaldeia como em outros espaços em que atualmente se trabalha a dinâmica dos Círculos, é o que se denomina de “*natureza selvagem*”, uma condição da mulher que se expressa ao se ultrapassar os limites da domesticação das emoções.

A este respeito, Clarissa Pinkola (2004), psicanalista Junguiana, no seu livro “*Mulheres que Correm com os Lobos*”, estabelece um diálogo sobre o arquétipo da mulher selvagem a partir de mitos e relatos de diversas origens. A autora define certos aspectos das mulheres e de um feminino que se situa fora das expectativas do “*dever ser*” que, no caso do Ocidente, faz parte das formas de socialização convencionais. Pinkola menciona:

O arquétipo da mulher selvagem pode-se expressar em outros termos igualmente idôneos. Essa poderosa natureza psicológica pode-se chamar natureza instintiva, mas a Mulher Selvagem é a força que se oculta por trás dela. Pode-se chamar psique natural, mas por trás dela está também o arquétipo da Mulher Selvagem. Pode-se chamar de natureza inata e fundamental das mulheres. Pode-se chamar de natureza autônoma ou intrínseca das mulheres. (...)

Quando perdemos o contato com a psique instintiva vivemos num estado próximo à destruição e as imagens e faculdades próprias do feminino não podem se desenvolver plenamente. Quando uma mulher se afasta de sua fonte básica, fica esterilizada, perde seus instintos e seus ciclos vitais naturais, e estes são subsumidos pela cultura ou pelo intelecto ou o ego, seja o próprio ou dos outros. (PINKOLA, 2004: 20; 22).

A ideia do feminino também está presente nas diversas cosmogonias que compõem as tradições das comunidades étnicas dos Andes. Dentro das mitologias de alguns povos originários das Américas, encontramos as figuras das deusas como detentoras da capacidade de gerar a vida. Najera (2004) descreve a maneira como para o povo Maia, por exemplo, a grande deusa Mãe, Ixchel, era a deusa presente na lua, nos partos, nas lavouras e no tecido. Assim, destaca que a lua era considerada portadora da energia que gerava a fertilidade da terra, dos animais e dos homens. A autora afirma que dentre os yucatecos (pessoas nascidas no Yucatán, México), as mulheres no trabalho de parto se amparavam na imagem dessa deusa.

Outra das figuras que se destacam nos povos Andinos é a Pachamama, mãe universal dos povos indígenas que aparece dentro de sua cosmovisão junto à virgem Maria (a virgem do catolicismo). Ambas compartilham uma função quanto à geração e a

proteção da vida. Este mesmo sincretismo está presente nos povos Aymaras, do Chile, onde a Pachamama e a virgem Maria são consideradas geradoras de vida e as cuidadoras dos filhos. Diz-se que, nas áreas rurais, ambas cuidam da fertilidade, do gado e da presença oportuna da chuva (Kessel, 2004).

Fazendo alusão a alguns elementos da cosmovisão andina, Hidalgo (2006) refere-se à Pachamama como a Mãe Terra, que dá a vida, os alimentos, as vestimentas e o teto. Além disso, ela é considerada o berço e o túmulo dos povos. É a mesma Pachamama a deidade suprema da terra a quem os povos da Argentina, Bolívia, Peru e boa parte da América do Sul celebram uma festa a partir do início do mês de agosto. Em Salta e Jujuy (Argentina), por exemplo, rende-se homenagem a essa deidade e, seguindo a mitologia inca, os interessados dedicam a ela durante suas festas vários pagamentos, oferecendo comida, bebida e fumando para que sejam acolhidos os seus favores⁵⁵.

3.3 Aproximações à Categoria de Gênero Feminino

Antes de descrever de modo mais específico o funcionamento do Círculo de Mulheres Killawasi, apresento algumas informações sobre a temática de gênero e o lugar social da categoria feminino, com o intuito de situar o tema do feminino entre o campo social e político do qual derivam alguns princípios presentes no projeto da ecoaldeia. As discussões sobre gênero integraram-se no âmbito acadêmico no final da primeira metade do século XX, porém, seus maiores desenvolvimentos tiveram relevância no final da década de sessenta, quando as lutas políticas e os primeiros debates dentro do campo começaram a ganhar reconhecimento.

No campo da Antropologia apresentam-se os pilares para debates sobre gênero e sociedade com a obra da Margaret Mead (1935), *Sex and temperament in Three Primitive Societies*. A partir dos seus trabalhos etnográficos com as populações do Pacífico sul, em Samoa e Nova Guiné, Mead analisa as maneiras como o tema da diferença sexual, da divisão sexual do trabalho e o caráter dos indivíduos se estruturam em relação às demandas específicas de tipos socioculturais.

⁵⁵ A celebração que acontece em de Salta é Jujuy, na Argentina, foi denominada “Diosa de la Tierra y la fertilidad, Pachamama: madre que nutre, protege y sustenta las culturas”. Estas informações estão disponíveis no diário “Hoy, suplemento Cultura”. La Plata, Lunes, 31 de Julho de 2006.

No seu livro clássico *O segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir abre uma das primeiras controvérsias sobre o tema quando assinala que ser mulher é uma construção social e não um evento meramente biológico. Com a sua frase “*ninguém nasce mulher torna-se mulher*”, inicia-se importantes debates contra o sistema patriarcal, que ela considera como o produtor das desigualdades, pois situa as mulheres como “o segundo sexo” diante do homem, que é o referente primário.

A categoria de gênero como uma das variáveis de análise mais importantes dentro do campo das ciências sociais é apresentada por Joan Scott (1990) como a forma primária de relações de poder na qual a diferença sexual adquire uma qualidade social. Portanto, discursos, práticas sociais e culturais delimitam as possibilidades da ação social dos sujeitos, sem dizer com isso que esse aspecto determina, de maneira contundente, as possibilidades de construir suas identidades.

O conjunto das diferenças e das desigualdades sociais estabelecidas entre homens e mulheres permite-nos reconhecer a maneira como cada sociedade estrutura suas formas de organização social (Laquer, 1994). As categorias de gênero são parâmetros que operam na divisão do trabalho, nas diversas hierarquias e formas de status, nas estruturas familiares, no parentesco, na valorização das capacidades e nos níveis de produtividade. Neste sentido, o gênero é um fator fundamental no estabelecimento das formas de poder (Scott, 1990).

O gênero é uma categoria que se estabelece a partir de aspectos de ordem sociocultural, semelhantes aos de outras classificações sociais como classe e raça. Em particular, é uma formulação representativa que se sobrepõe a uma condição de tipo biológico e fisiológico que, por sua vez, serve-se de bases biomédicas para atribuir determinados papéis sociais às diferenças de cada um dos sexos (Laquer, 1994; Martin, 2006; Rohden, 2001).

O gênero feminino e gênero masculino são categorias naturalizadas mediante processos de socialização variados, impostos pelas diferentes institucionalidades que demarcam o sexo como uma construção social e cultural. Assim, o masculino e o feminino são assumidos e reconstruídos por homens e mulheres de acordo com modelos hegemônicos e de acordo com as expectativas culturais.

As distribuições do poder criadas pelo modelo patriarcal têm produzido diferenças e desvantagens entre homens e mulheres quanto à valorização cultural de seus papéis, amparadas em supostas diferenças biológicas e no desempenho de suas capacidades

intelectuais. Principalmente a ciência médica desempenhou um papel crucial neste aspecto, baseada em diferentes disciplinas do conhecimento (Laqueur, 1994).

Dentro do projeto de modernidade, as configurações das categorias de gênero têm sido afetadas, de forma permanente, por fenômenos de grande envergadura como a industrialização, as mudanças tecnológicas, o crescimento da urbanização, a massiva participação das mulheres no mundo da ciência, no setor da educação e nos diferentes mercados de trabalho. Da mesma forma, são afetadas pela mudança no panorama da saúde e da doença e pelo discurso médico. Este último campo contribuiu, principalmente, na delimitação das características da sexualidade, estabelecendo as bases para o desenvolvimento de debates científicos atuais (Rohden, 2001).

Por outro lado, as transformações de ordem social, política e econômica motivaram o surgimento do movimento feminista, que se mostrou como um dos fenômenos sociopolíticos mais importantes do século XX (Stolke, 2004). Esse movimento apresentou importantes reivindicações e lutas pelos direitos civis e políticos das mulheres. Também destaca-se o aporte da teoria sociológica feminista que problematiza as diferenças e desigualdades entre os gêneros e as distintas formas históricas de opressão às mulheres.

Várias foram as expressões assumidas pelo feminismo no campo político. Existem derivações deste movimento que estiveram situadas de forma marginal em relação aos seus avanços políticos, como foi o caso do ecofeminismo. Este movimento, presente principalmente nos Estados Unidos, analisava as consequências negativas do projeto da modernidade para o meio ambiente, e para a qualidade de vida das mulheres. Entre as figuras mais destacadas do ecofeminismo estão Françoise d'Eaubonne, Ynestra King e Vandana Shiva.

Atribui-se à socióloga Françoise d'Eaubonne o uso inicial do conceito de ecofeminismo, na década de 70, como uma expressão crítica à modernidade na qual adverte sobre a ameaça da vida humana, causada pelo uso irracional dos recursos naturais. Já a escritora e ativista norte-americana Ynestra King apresenta um modelo baseado na espiritualidade, em que propõe a recuperação do sentido do sagrado na relação com o mundo. Por sua vez, Vandana Shiva aparece como uma das primeiras ecofeministas a denunciar os níveis de deterioração da qualidade de vida das mulheres no terceiro mundo como consequência dos processos de desenvolvimento em condições de iniquidade. No

artigo nomeado “Corpo, espaço e liberdade no ecofeminismo”, Fernandez (2010) menciona o pensamento de Vandana sobre a modernidade e as suas dicotomias:

Vandana Shiva argumenta que o dualismo natureza/cultura tem permitido a subjugação do natural, que tem dado origem ao que eles denominam um “mau desenvolvimento”, baseado na concepção da natureza como inerte, mecanicista, e fragmentada do ser humano e inferior a ele. Perante a essa situação, propõe o retorno a uma visão de continuidade ontológica entre natureza e cultura que propicie a humanização da natureza e a naturalização da sociedade. (FERNANDEZ, 2010: 3).

Tanto no ecofeminismo como na escola de pensamento estão presentes debates sobre o capitalismo e o patriarcado. Entre suas discussões está o tema da dominação da natureza e a dominação das mulheres como questão política, colocando em jogo o tema dos direitos sexuais e reprodutivos como direitos humanos. Também estão presentes assuntos sobre a saúde das mulheres expostas aos riscos do meio ambiente, a escassez de meios de produção e a perda da soberania alimentar. No que se denomina “a ética do cuidado”, o ecofeminismo reconhece a perda social que tem sofrido os temas do cuidado da vida e da subsistência. Portanto, é reivindicado o lugar das mulheres no que diz respeito à qualidade de vida e aos valores éticos (Puleo, 2008: 172).

De volta ao espaço da ecoaldeia e como já foi mencionado, durante a pesquisa não identifiquei uma militância específica que permitiria identificar o Círculo de Mulheres com alguma corrente do feminismo. Em alguns discursos e posicionamentos, destacam-se elementos que coincidem com os princípios do ecofeminismo, tanto na sua orientação pelo tema natureza, como no seu foco dirigido à espiritualidade. Por exemplo, Yamileth e a Avó Margarita expressam, em seus discursos, a preocupação com o uso dos recursos naturais, reconhecem a figura da mulher como preservadora da vida e a interconexão entre o corpo das mulheres e a natureza. A esse respeito, em uma entrevista de Yamileth sobre o termo *feminino*, ela diz:

Para mim o feminino é uma força que está presente no universo, como é a forma do masculino também, e o defino como uma força que está convidando neste tempo a ser a protagonista da história, para voltar a tomar um rumo que se integre mais com a natureza e com o re-significar a vida de maneira sagrada para não destruir o planeta. Têm muitas coisas pelo que, desde onde trabalhamos, sabemos que não é só a mulher, mas sim deve ser desde a mulher. Antigamente se tinha a possibilidade de sustentar a vida deste planeta, agora se faz necessário o reconhecimento da mulher para dar o equilíbrio. Porque o masculino tomou muita força e é

preciso voltar ao equilíbrio, isto tem sido um processo. (Yamileth, entrevista 2010).

3.3.1 Relações de Gênero

Em uma conversa com algumas das participantes das atividades da ecoaldeia, levantei o seguinte questionamento: *“um dos objetivos dentro da militância política do feminismo que fez com que as mulheres ganhassem reconhecimento social e político foi a reivindicação e o respeito pelo seu lugar determinante, tanto no espaço doméstico como no trabalho profissional fora de casa. Todo esse movimento dos anos sessenta, de forma geral, possibilitou que na atualidade as mulheres pudessem ter espaço na vida acadêmica, econômica e política. Então, quais seriam as diferenças entre a proposta do feminino que vocês fazem e as propostas políticas do feminismo que eu acabo de mencionar?”* Seguem algumas respostas que obtive:

Nayibe:

Eu sinto que (...) para mim, por exemplo, existe uma reflexão, e não tenho uma clareza sobre isso, porque como em todo âmbito social entram contradições, então dentro deste caminho espiritual se fala muito sobre a importância da mulher, se diz que tem que colocá-la na frente, então, que é ela que organiza, a que abençoa, mas já nas ações, na vida tangível, não se sente esse respeito. Por exemplo, com as relações entre os casais, é lógico que se tinha que respeitar os casais, mas a gente vê um *homem medicina* por aqui e por lá com uma e com outra, seguindo as mesmas, os mesmos rolos do Ocidente, quer dizer, o machismo, e como na América do Sul isto é algo recente, como re- apropriação, ou digamos, como sincretismo de todas essas sabedorias, seguem existindo esses tipos de vícios seguem existindo muito machismo, mas acontece que temos que apreender a identificar se é machismo ou não.

Por exemplo, o que acontece comigo com o fogo, muitas vezes (...) Muitas vezes as mulheres não podem tocar o fogo do temazcal, porque se supõe que o fogo do temazcal representa o masculino, é o que fecunda o feminino, que é o ventre, que vem a ser a tenda do temazcal, e então, para que uma mulher consiga fazer fogo é muito difícil, eu gostaria de estar ali colocando as avós no fogo, mas é difícil fazer o manejo do fogo, é especialmente uma tarefa que fazem os homens. Também, por exemplo, um dia pedi o turno para fazer o fogo (...) Eu posso, eu posso (*risos*) falava para eles, e então, sim, tem que se olhar isso que é um simbolismo, o sentido que tem os elementos e os rituais e as

posturas para saber se são o ou não o machismo, mas eu acho que definitivamente é machismo, continuam se mantendo muitas posturas desse tipo.

Adriana

Eu creio que ali entra um pouco de choque com o cultural, eu estou de acordo com isso, acredito. (...) Para mim pessoalmente a conexão com estas tradições independentemente da forma, tem a ver com um empoderamento do feminino, como uma consciência de que se tem o poder, ainda não pareça, porque eu questiono até onde nós mulheres realmente acreditamos que temos poder, porque não se manifesta da mesma maneira como o concebemos, devemos ter a capacidade de mando, muitas vezes as mulheres não assumem isso ou não é evidente. (...)

As mulheres continuam num segundo plano a respeito dos homens, é o homem que manda e às vezes também seria bom que a mulher tivesse o uso da palavra, e creio que desde a razão trata-se de compreender o mundo feminino, e não é desde a razão que se compreende, é muito mais desde a arte e desde cuidar aos outros, ou desde o cultivo, ou desde o trabalho mesmo.

Há pouco tempo estive aqui a Avó Margarita que veio do México e ela falava muito disso que é a força da mulher, também para nos colocar em pé e nos mostrar em lugares de liderança. Ela falava que parte do trabalho que nós precisávamos era esse, nos empoderar dos papéis que se consideram masculinos, e de entrar ali, mostrando o que estava oculto, e que isso era parte do espírito, que a vida espiritual realmente é compreendida pela mulher, que o homem poderia seguir tradições ou seguir rituais, ou o masculino, mas que o feminino era o que transmitia a essência, o compreender de verdade, que seguissemos a intuição. Que os homens ou o masculino ligado à mente, precisa abaixar para olhar o coração. (Adriana, artesã de profissão).

Sobre as relações de gênero entre homens e mulheres na ecoaldeia e no “Camino Rojo”

Ixchel:

Eu tive a oportunidade de conhecer pessoas do “Camino Rojo” no México, e sinto que o caminho lá é muito guerreiro, muito masculino, muito desse lado. Então as mulheres também. Se sente a força das mulheres, mas continua sendo muito masculino, a fortuna é que são uma família e nesta tribo (se refere à Atlântida) eu lembro faz muito tempo, faz anos que os homens nos diziam, e o que acontece com vocês mulheres? E começamos assim, aprendendo deles toda a forma da tradição, mas também nos perguntávamos, onde

estaria a nossa tradição? Onde estariam nossas avós? Onde estaria a outra parte? E começamos a procurar e começamos a experimentar, sem ter uma guia, e isso foi importante, e sinto que nessa família especialmente, sim, temos espaço para as mulheres, e sim estamos rezando e estamos pedindo uma guia para que chegue a instrução desde os seres das estrelas, desde a mãe terra. Estamos abertas a receber, para que chegue um equilíbrio entre o solar e o luar, para dizer assim, sinto que nesta família, sim, temos espaço para isso.

Nayibe refere-se à sua experiência em outra ecoaldeia na Colômbia:

_ Hummm (*silêncio*) isso depende da tradição, de cada família, porque, por exemplo, na família do tio Fred Vásquez que fica em Bogotá, lá não tem nenhuma figura feminina dentro da cerimônia de quatro tabacos. A Mulher Cedro não é mulher se não homem. E a única figura feminina importante do ritual, e o responsável é sempre um homem. Então ali, quando eu soube que não tinha mulher cedro, e eu disse bom, se é a mulher quem alimenta e organiza, a mulher cedro é quem planta o incenso, é a mulher incenso, quem está do lado do “*homem medicina*”, então esse deve ser o equilíbrio, não? Mas se está o “*homem medicina*”, o homem cedro e o homem tambor, então não têm o equilíbrio do feminino, e então?

Agora, é importante dizer também que existe uma força muito grande dentro dessa família, e assim de maneira geral vai se procurando um equilíbrio. Os homens vão cobrando a participação das mulheres, e às vezes as mulheres estão como adormecidas, aguardando as ordens, aguardando os direcionamentos dos homens e os homens esperam também alguma coisa que possamos lhes ensinar, eles esperam alguma coisa que nós possamos mostrar, sinto que sim, que estamos procurando cada vez mais a força do feminino, por exemplo, com o ciclo da lua.

Por exemplo, nessa família que eu falo, também abriram um Ochoca e a árvore das mulheres, e também começaram a fazer todas as rezas para a Dança da lua e sim, acredito que cada vez há um despertar, pouco a pouco se está fazendo.

A partir dos diálogos anteriores, assim como de outras entrevistas e conversas mais informais que mantive com as mulheres na ecoaldeia, considero que, de modo geral, as mulheres mostram uma crítica aos modelos de gênero feminino predominantes dentro do modelo feminista clássico.

As mulheres reconhecem os alcances do feminismo no que se refere aos direitos civis e ao mesmo tempo consideram que atualmente esse aspecto não chega a ser

suficiente perante as suas expectativas. Elas destacam o papel histórico das lutas feministas, as suas limitações, e consideram que a lacuna nesta experiência poderia ser complementada com aspectos de ordem sagrada. Nesse sentido, a espiritualidade, e como exemplo, as práticas do “Camino Rojo”, possibilitaria-lhes a transformação de si mesmas, das relações com os homens e, de modo geral, com a vida em sociedade.

É notório que a participação de muitas mulheres nos encontros esteja permeada pelo interesse na obtenção de formas de poder. Faço referência ao poder como jogo de relações de forças definido como “*um conjunto de mecanismos e de procedimentos que tem como papel ou função e tema manter – mesmo que não o consigam – justamente o poder.*” (Foucault, 2008:4).

As mulheres têm interesse em serem detentoras de saberes ancestrais e espirituais que lhes permitam desenvolver suas medicinas, uma habilidade terapêutica ou o desenvolvimento de um dom para servir, que abra seus caminhos para a obtenção de reconhecimentos e para o desenvolvimento de lideranças no interior das organizações. As mulheres estão sendo propositivas na criação de novas estratégias de caráter simbólico, que podemos interpretar como posicionamentos construtores de sentido.

As mulheres procuram seu próprio fortalecimento político a partir da relação e proximidade à sabedoria de outras mulheres, como acontece com os encontros com a Avó Margarita Núñez. Ela apresenta a experiência da tradição indígena e ancestral como ponto de apoio na formulação de estratégias para construir novos paradigmas de ser mulher e de viver as relações de gênero, relações estas que mostram, por sua vez, a eficácia da transmissão dos patrimônios culturais.

3.4 – Atividades do Círculo de Mulheres

No ano de 2011, o Círculo de Mulheres Killawasi estava na sua sétima edição e eu participava desse encontro pela terceira vez. Cheguei à ecoaldeia acompanhada de algumas amigas por volta das dezesseis horas. Instalamo-nos nas respectivas cabanas e pagamos um valor de inscrição equivalente a 55 (cinquenta e cinco) dólares, que incluía os custos dos quatro dias do encontro, o alojamento e a alimentação.

A inserção no espaço pareceu-me estimulante não só porque era um ambiente familiar, como também pelo tipo de codificações nas formas de comunicação: sorrisos, abraços, reconhecimento de amigos e amigas, gestos carinhosos entre pessoas desconhecidas e sorrisos acompanhados da expressão “*bem-vindas, irmãzinhas*”, toda

uma experiência de sociabilidade, cheia de detalhes que falam da natureza dos relacionamentos do lugar.

O Círculo de Mulheres começou na sua forma habitual, com o chamado a comparecer no salão central da ecoaldeia. O sinal usado para congregar o grupo foi o toque do sino, como já mencionado anteriormente. Atendemos, então, ao chamado e formamos um círculo ao redor do altar cheio de diversos objetos, que já estavam dispostos sobre o chão.

Participar do Círculo foi muito interessante para mim, pois pude observar o colorido dos vestuários, as diferenças étnicas e raciais, a predominância de mulheres mestiças e índias com estaturas, idades e rostos diversos. Yamileth pronunciou as palavras de boas-vindas e, a seguir, tomaram a palavra outras mulheres da coordenação. Depois do toque da caracola (tipo de sino) iniciou-se as saudações às sete direções. As mulheres que faziam parte da equipe de coordenadoras formaram uma meia-lua em torno do altar. Todas elas tinham suas Chanupas, as *Pipas sagradas*.

As saudações às sete direções é um recurso que convida as pessoas a entrarem em uma nova relação com o espaço e com quem está liderando a experiência. Uma parte das mulheres à frente do grupo tinha Chanupas lunares, obtidas como resultado da participação no ritual de Dança da lua, principalmente no país do México e outras tinham Chanupas obtidas com a participação na Cerimônia de “La Busqueda de la Visión” ou pela participação na Dança do Sol.

As mulheres responsáveis pela reza usavam saias longas de diversas cores, algumas com bordados coloridos. Na cintura carregavam cintos que cobriam o umbigo, da maneira como foi explicado anteriormente na (figura 2), na descrição da indumentária da Nazly. A disposição das mulheres em meia-lua mostrava um significativo componente estético no qual se conjugavam as vestimentas, suas posturas corporais e a projeção entre elas e seus instrumentos. Esse conjunto estético marcava, de forma determinante, as diferenças entre elas e o público, o que pode ser visto como um marcador de estilos de vida, no sentido utilizado por Bourdieu (1983).

As diferentes posições no espaço social correspondem a estilos de vida, sistemas de desvios diferenciais que são a retradução simbólica de diferenças objetivamente inscritas nas condições de existência. As práticas e as propriedades constituem uma expressão sistemática das condições de existência (aquilo que chamamos de estilo de vida) porque são produto do mesmo

operador prático, o *habitus*, sistema de disposições duráveis e transponíveis que exprime, sob a forma de preferências sistemáticas, as necessidades objetivas das quais ele é o produto. (...). (BORDIEU, 1983:82).

A partir da posição das mulheres durante a abertura do Círculo, percebe-se uma forma de liderança e um marcador de hierarquias que determinavam o reconhecimento da autoridade entre as demais participantes. Essas mulheres juntas, acionando suas Chanupas quase de maneira sincrônica, criavam um ambiente chamativo, com uma linguagem simbólica, na qual a pipa (cachimbo), os gestos, a reza e a fumaça provenientes das Chanupas formavam um conjunto sagrado.



Figura 19 - Reza com as Chanupas.

Essa fotografia não corresponde ao ritual do ano 2011 que aqui descrevo. Interessa-me simplesmente ilustrar a imagem do Círculo e da meia-lua, e a forma como se domina a Chanupa. Neste ritual, as mulheres líderes não estavam utilizando a sua indumentária mais estilizada, na qual predomina a cor branca. **Fonte:** Círculo de Mulheres (2010). Arquivo pessoal.

O uso das Chanupas apresenta um componente estético na maneira como se pega o instrumento. A mão direita suporta o centro do canhão e a mão esquerda segura a *cazoleta* (receptáculo na base do cachimbo) da Pipa. Todas as mulheres realizavam rápidos movimentos de contração das bochechas para sugar a fumaça e fazer, assim, com que a Pipa se mantivesse acesa. Os dedos da mão esquerda cobriam a boca da *cazoleta* e com movimentos de fechar e abrir conseguiam controlar o fluxo de ar para aumentar o calor interno. A ação era o resultado de uma coordenação corporal de cada uma das mulheres conectadas com sua Pipa e com sua reza, mostrando dessa maneira um tipo de

habilidade construída, como uma forma de técnica corporal enquanto “*sentido da adaptação de seus movimentos para um fim*” (Mauss, 1979: 345).

Antes do anúncio das palavras que se emitem para saudar cada direção, a *caracola* de vento tinha sido tocada por um dos homens da ecoaldeia. Um toque da caracola precedendo cada direção (os quatro pontos cardeais, o céu, a terra e o coração). Depois das palavras de saudação, com o respectivo reconhecimento dos guardiões espirituais e dos diferentes seres que pertencem a cada direção, comecei a perceber a mudança no ambiente, que agora tinha uma maior solenidade e um clima de veneração e de introspecção.

A *caracola* é um objeto emissor de sons que antecede as saudações a cada direção e recebe, nesse cenário, uma valorização especial. Deixa de ser um objeto aparentemente inerte e toma a condição de um conector de vida, sendo que é através dela que se produz a primeira comunicação que anuncia o ritual.



Figura20 - A Caracola de Vento.

Esta imagem corresponde a uma caracola utilizada na ecoaldeia La Atlântida para o chamado as sete direções. De modo geral ela é soprada no seu interior com muita força para manter o máximo de tempo possível a emissão do som. **Fonte:** arquivo pessoal (2010).

Segundo Victor Turner (1999), não devemos analisar os símbolos como objetos, mas como instrumentos para a ação dentro de um contexto social. O autor menciona que os símbolos não são estáticos, pois teriam a condição de cadáveres. “*Estão vivos só na medida de que estão dotados de significados para os homens e para as mulheres que interagem observando, transgredindo, manipulando para seus fins privados, as normas e valores que expressam os símbolos*” (Turner, 1999: 49).

No “Camino Rojo” e em outras experiências espirituais há uma veneração importante da caracola. A esse respeito, Tana, uma “*mulher medicina*” e gestora de “La Danza de la Luna Chichahuameztli” na Colômbia, mencionou o seguinte:

Desde os tempos antigos a caracola, igual aos cornos de veado usados no temazcal, são elementos de poder. Com a caracola se invoca a força do vento mensageiro dos rumos, para elevar as intenções antes de cada cerimônia, e que assim se leve a mensagem aos guardiões dos rumos, a mensagem de que uma cerimônia de amor está por iniciar. Simboliza a fluidez do oceano, a mãe água que flui e a voz de todos os seres sensíveis que se harmonizam com os quatro elementos. (Entrevista com Tanameztli, 2012).

Dentro da tradição do “Camino Rojo” considera-se que o toque da *caracola* produz uma mensagem que alerta os seres de cada direção, indicando a intenção de estabelecer um contato. Esse é um sinal de comunicação entre os diferentes mundos: os que participam da cerimônia, seres que estão encarnados, e os seres que acudirão para o cuidado destes, “*os espíritos, as raças guardiãs de cada lugar, os animais de poder, a cor que vibra no lugar, a face da vida que está relacionada com cada lugar*” (Entrevista com Tanameztli, 2012).

Na saudação às sete direções, utilizada nos rituais que acompanhei, existe uma variação a respeito da proposta atribuída aos índios da América do Norte, segundo os registros do Alce Negro (1989). Atualmente, essa saudação é o resultado de uma adaptação que soma às quatro direções já conhecidas – oriente, sul, ocidente e norte – a saudação ao céu, à terra e ao coração. Tal adaptação mostra uma fusão do legado Lakota com as cosmogonias próprias do resto da América. Trata-se de sincretismos que são parte do propósito dos seguidores da profecia da união das Américas do Condor e da Águia à qual fizemos menção no capítulo 2. A seguir apresento a reza que se utiliza no Círculo Killawasi para honrar a cada direção:

Prece dos sete rumos:

Desde a casa este da luz, que a sabedoria se abra em aurora sobre nós, para que vejamos as coisas com clareza.

Desde a casa norte da noite, que a sabedoria madure em nós, para conhecer todo desde dentro.

Desde a casa oeste da transformação, que a sabedoria se transforme em ação correta, para fazer o que tenha que ser feito.

Desde a casa sul do sol eterno, que a ação correta nos dê a colheita, para desfrutar dos frutos do ser planetário.

Desde a casa superior do paraíso, onde se reúnem as pessoas das estrelas e os nossos antepassados, que suas bênçãos cheguem até nós agora.

Desde a casa interior da terra que o batimento do coração cristal do planeta abençoe com suas harmonias, para terminar com todas as guerras.

Desde a fonte central da galáxia, que está em todas as partes ao mesmo tempo, que tudo se reconheça como luz de amor mútuo.

“Ah Yum Hunab Ku Evan Maya é Ma Ho”

Sol central da galáxia, salve a harmonia da mente e a natureza, seja a paz da natureza do cosmos em todos e cada um.

Durante minha permanência na cidade de Santiago do Chile, em 2011, para realizar o trabalho de campo no centro cerimonial *Apu Wechuraba* participando de um temazcal, conheci um homem chamado Pancho, um “*homem medicina*”, que tocou a caracola para um temazcal de mulheres. Alguns dias depois, encontrei-o no mesmo lugar, durante a realização dessa mesma cerimônia, dessa vez só para homens. Nessa ocasião escutei sua saudação às sete direções.

Posteriormente, Pancho e eu marcamos um encontro para realizar uma entrevista, em uma tarde durante um bazar de terapias e de produtos que acontecia no *Apu Wechuraba*. Ali, falamos basicamente sobre sua experiência como “*homem medicina*” e abordamos o tema da saudação às sete direções, pois percebi que a forma como ele realizava essa prece mostrava diferenças em relação às formas que eu conheci na Colômbia. Pancho mencionou que a prece era uma síntese da autoria de José Argüelles⁵⁶,

⁵⁶ José Agüelles nasceu em 1939, obteve seu PhD em história da arte e estética na Universidade de Chicago no ano de 1969. Sua distinguida carreira como educador se iniciou em Princeton University, no ano de 1966, e continuou pelos próximos vinte e três anos na Universidade da Califórnia, na Davis, colégio do estado Evergreen, no instituto Naropa, a Universidade de São Francisco, a Universidade de Colorado, Denver e a escola da união de graduados. É reconhecida a dedicação de Agüelles a uma série de trabalhos sobre espiritualidade, a promoção do movimento arco-íris e seus estudos sobre a cultura Maia e o desenvolvimento do projeto das treze luas.

um homem dedicado aos estudos e à produção de conhecimentos sobre os povos considerados originários da América Central. A ele se atribui a autoria do calendário das treze luas⁵⁷. Pancho descreveu a prece dos sete rumos como elemento básico de cada ritual que enlaça povos, formas rituais e lugares da América. A esse respeito, ele expressou:

Por muitos anos estive vinculado ao movimento das treze luas. Ali é usada e muito conhecida a *Plegaria* das sete direções, que até onde eu sei é da autoria de José Argüelles, criador do *sincronario* das treze luas, e do movimento mundial de paz ou RAP, Rede de Arte Planetária, que foi criada no início dos anos 90, em 1992, creio eu. Para seus encontros e celebrações, sempre se faz essa prece, cada vez que se inicia algo, ou em um momento importante da atividade.

É muito usado hoje em dia em alguns dos círculos espirituais, não só nos grupos das treze luas. Na minha opinião, esta prece é uma adaptação que realizou José Argüelles das tradicionais saudações às quatro direções, ou quatro ventos, ou quatro esquinas ou direções das tradições ancestrais nativas do México e de América do Norte, e que ele adaptou na visão da “Nova Era e galáctica” que ele promoveu por vários anos, incluindo as três direções do céu, da terra (seu interior) e o coração de si próprio como o centro sendo a sétima direção.

Nas tradições nativas da América, em suas cosmovisões e cosmologias, o mundo era sempre concebido em relação às quatro direções, as quatro esquinas que suportavam a criação e os seus diferentes mundos ou níveis, daí a opção de vê-los como quatro guardiões ou quatro ventos. Além disso, estes se vinculam também aos quatro elementos, as quatro estações e movimentos do dia, etc.

O centro era sempre o lugar da origem ou umbigo, o lugar sagrado onde ocorre a comunicação com o divino e os poderes da criação. Isso se adapta às características culturais e regionais de cada etnia.

http://www.sieteluces.com/sieteluces/index.php?option=com_content&view=article&id=415:jose-argueelles-valum-votan-biografia&catid=71:movimiento-mundial-de-paz-13-lunas&Itemid=45. Acessado em outubro de 2012.

⁵⁷ O seguinte texto foi obtido de uma entrevista realizada com Argüelles e publicada em meio eletrônico. “*O que nós propomos é que se adote o calendário das treze luas/28 dias em troca do calendário gregoriano. Este calendário das treze luas é um verdadeiro “sincronômetro” perfeitamente harmonioso – cada mês, ou melhor, lua, tem exatamente vinte e oito dias, quatro semanas perfeitas de sete dias, treze vezes por ano. Isto faz uma soma de trezentos e sessenta e quatro dias ou cinquenta e duas semanas perfeitas. Cada mês é um espelho perfeito de cada mês. Já que este calendário 13 luas/ 28 dias é um “standar” de medida perfeito. No último dia – o dia trezentos e sessenta e cinco não é um dia da semana nem de lua, e por isso se chama esse dia o dia fora do tempo e corresponde à data gregoriana, 25 de julho. Nesse dia existem festivais mundiais para celebrar “o tempo da arte” e para o perdão universal.*” Disponível em <http://www.13lunas.net/Arg/entrevistaargu.htm>. Acessado em outubro de 2012.

Mas a estrutura é a mesma quase para todas. Sioux, Lakotas, Navajos, Hopis, Mexicas Maias, Toltecas, Yanomamis, Quechuas, Aymaras, Incas, Guaranis, Mapuches etc., todos eles veem o mundo dessa maneira, assim eles concedem sua relação com as forças da vida e sua ordem natural dentro das suas tradições e cerimônias.

No caso da prece às sete direções galácticas, como também se conhece, faz-se o reconhecimento também à nossa natural conexão com a terra e o céu, reconhecendo, além disso, nosso ser como um ponto de conexão dessas forças ou realidades da criação do universo, nos fazendo conscientes de nossa dupla origem estelar e terrestre. (PANCHO, *homem medicina*. Chile, 2010).

Assim Pancho destaca o tema das atualizações dos simbolismos do ritual, a maneira de apropriação do conhecimento por parte dos líderes em função do cumprimento dos novos propósitos. São recursos da tradição que se tornam funcionais para dotar de significados novos ambientes. Se concordarmos com a informação de que a saudação às quatro direções provém dos índios Lakotas, entenderemos que as variações desse elemento do ritual favorecem a sua assimilação no novo contexto, na América Andina.

De outro lado estão os alcances das adaptações em prol de uma ideia de unidade das Américas que, sendo promovidas nos países da América Latina, recebem, de maneira explícita, um suporte legítimo dos atores que formam um campo de saberes nos Estados Unidos e no México, países que, no tema das espiritualidades, tradições indígenas, religiosidades e ancestralidades, constituem-se hoje como centros de informações (Castells, 1998).

Uma vez que a saudação às sete direções utilizada no Círculo de Mulheres anunciava parcialmente os aspectos contemplados em cada direção, seguindo a tradição Lakota, pode-se considerar que existia também um conjunto de aspectos que estariam presentes de forma intrínseca. Quero dizer que, quando no Círculo, as mulheres enunciavam uma saudação simplificada para cada direção, havia ali um conteúdo correspondente à cosmogonia dos diversos povos que a reconhecia como própria, e mesmo que não fosse enunciada por extenso, tal cosmogonia estava presente como força simbólica. Como forma de ilustração, apresento a saudação à direção leste, na qual as mulheres Killawasi mencionavam o seguinte:

Desde a casa este da luz;
A sabedoria se abre na aurora sobre nós;
Para que vejamos as coisas com clareza;

As palavras *aurora*, *luz* e *clareza* significam os diferentes elementos que estão presentes nessa direção. É o ponto por onde nasce o sol. É por isso que as ‘*mulheres medicina*’ elevam as Pipas a esse ponto cardinal enquanto o público eleva os braços na mesma direção. É um sinal de reconhecimento no qual se honram as presenças espirituais do lugar.

Apresento a continuação de alguns aspectos que foram compartilhados por Pancho em relação ao que existe no ponto leste:

É a direção do início;
 O amanhecer, o começo do dia;
 As novas energias, o primeiro raio da luz;
 O despertar da consciência à vida;
 É o sol do amanhecer;
 O elemento fogo;
 A luz
 A lua crescente;
 A primavera;
 A infância
 Nosso corpo energético, a aura, o corpo *etérico* de luz
 O vento do leste;
 Sua cor é vermelha.

Aqui, nessa direção, se honram as cordilheiras sagradas dos Andes, os Apus sagrados, seus espíritos guardiões, se honra a raça vermelha, todos os povos e culturas nativas da terra, também se honram as tradições espirituais do oriente, suas linhagens e sabedorias. Nosso corpo energético, a aura, o corpo *etérico* da luz, é também a direção que corresponde ao primeiro reino, o primeiro círculo da criação, os minerais em todas as suas formas. (Palavras de Pancho na Saudação as Sete Direções).

Continuamos a analisar outros aspectos da saudação às sete direções no início do ritual de mulheres. Podemos dizer que, a partir do toque da *caracola*, é produzida uma sintonia com o ritual, perceptível pelos sinais simbólicos que se apresentam: a disposição das pessoas no lugar, a presença dos objetos considerados sagrados, o som do instrumento, o ambiente de devoção e a solenidade. A partir desse momento marca-se a primeira separação entre o mundo comum do qual fazíamos parte minutos atrás – o mundo profano – e um segundo contexto, já dentro do ritual – o momento sagrado.

O sagrado aqui pode ser considerado como conjunto formado por tudo aquilo que estava presente no espaço, pela disposição do altar circular formado por objetos diversos: pedras, quartzos, imagens, raízes, essências, velas, sementes águas e joias. Também é

caracterizado por um silêncio solene posterior ao toque da *caracola*, que daria sequência à saudação e, sem dúvida, pelo pronunciamento das palavras acompanhadas do uso das Pipas que, por tradição, são dotadas de uma condição sagrada.

Existem outros elementos relevantes, marcadores de diferenciação entre as pessoas que estavam à frente do ritual e o público participante. Do meu ponto de vista, essa relação diferenciada potencializava a sacralidade do momento. Digo isso em relação ao domínio dos conhecimentos sobre o suposto “poder sobrenatural presente nos objetos” e a menção à presença de espíritos, dos guardiões de cada direção enunciados durante a reza, em oposição à condição de desconhecimento de parte das pessoas do público sobre esses elementos.

Considero que a falta de conhecimento sobre aspectos desse tipo de ambiente ajuda, significativamente, na criação de um clima sacralizado, pois é uma situação na qual existe uma relação de submissão, onde há a credibilidade no conhecimento que possuem as pessoas que estão à frente da tarefa. Nessa posição, exerce-se um poder de coerção que afirma a aceitação, por parte dos indivíduos, da crença nos atos como atos sagrados.

Foucault discute em um de seus trabalhos o tema do poder e expõe que, quando os sujeitos participam de relações de produção e de significação, encontram-se submersos em relações de poder muito complexas. Nesse sentido, o que me interessa destacar é que nesse momento do ritual, como também em grande parte da dinâmica do encontro, está presente uma relação de poder a partir do domínio do campo simbólico, que conecta os líderes com o restante do grupo em uma relação de *capacidade-comunicação- poder* (Foucault, 1988). Trata-se de um tipo de poder que se pode compreender da seguinte maneira:

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre “duplas” individuais ou coletivas; trata-se de um modo de ação de alguns, sobre alguns outros. Quer dizer, que não existe algo chamado o poder, o poder que existiria universalmente, em forma massiva ou difusa, concentrado ou distribuído. Só existe o poder que exercem “uns” sobre “outros” e o poder só existe em um ato, ainda desde logo, se escreve em um campo de possibilidades dispersas, apoiando-se sobre estruturas permanentes (...) efetivamente, o que define uma relação de poder é que é um modo de ação que não atua de maneira direta e imediata sobre os outros, se não que atua sobre suas ações: uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais, presentes ou futuras. (FOUCAULT, 1988: 14).

De volta à referência sobre a reza com as *chanupas*, encontramos também um elemento marcador de hierarquias. Possuir uma pipa é considerado um compromisso, como expressa a avó Gloria González⁵⁸, “*mulher medicina*”, dançante de Lua, que afirma que para algumas pessoas, receber uma pipa sagrada pode ser considerado um troféu, mas para ela trata-se de um compromisso. É um objeto que representa uma responsabilidade com a vida. Desse modo, o compromisso está revestido de um reconhecimento e de um prestígio outorgado por um caminho percorrido, pelo sacrifício que implicou receber essa oferenda.

As *chanupas* são recebidas depois de passar por uma série de processos rituais, entre outros “La Búsqueda de la Visión”, a Dança Sol ou a Dança da Lua. Cada uma dessas cerimônias implica uma tomada de decisões específicas em torno da responsabilidade que se pensa assumir, uma vez que são consideradas um mediador de mundos terrestres e etéreo, e também consideradas um instrumento de cura.

Assim, a obtenção da *chanupa* é o resultado do cumprimento de diferentes disciplinas que implicam os rituais: o jejum, a exposição à noite em solidão na montanha para viver o encontro com os espíritos, dançar de sol a sol sem se alimentar nem beber, ofertar o sangue e a carne e dançar durante quatro noites seguidas, no caso da Dança da Lua. Esse tipo de sacrifício que se oferece ao Grande Espírito, à Lua, à Pachama, à Árvore da vida, entre outros, são experiências que, como dizem na ecoaldeia, fortalecem a pessoa espiritualmente e a estimulam para um novo desafio que lhe abre o caminho para integrar uma família. Portanto, fazer parte das práticas incide no caráter e outorga um tipo de distinção social.

Como resultado da participação das práticas, existe, nos rituais, uma espécie de contagem das experiências vividas que permite, a longo prazo, que suas praticantes realizem, de maneira autônoma, algumas tarefas como guiar temazcales, assumir o fogo sagrado, dirigir uma cerimônia, entre outros (mediante também a aprovação dos respectivos guardiões de cada cerimônia ou ritual).

De volta à descrição do ritual observado, no Círculo, uma vez finalizada a reza, as mulheres que possuíam as *chanupas* passaram a compartilhá-las com cada uma das

⁵⁸ Gloria González é uma mulher colombiana nascida na cidade de Medellín. *Mulher medicina*, caminhante “del Camino Rojo” e Dançante de Lua. Entrevistei Gloria no ano de 2010, em “La Cumbre Valle”, durante minha participação na Cerimônia da Dança da Lua Chicahuametzli.

participantes em um gesto, talvez inesperado por boa parte do grupo, que rompeu por algum momento, com as diferenças de condição, criando outra forma de laço interativo entre ambos os grupos, as dirigentes e as participantes.

A pipa sagrada foi entregue a cada uma das mulheres que eram, assim, convidadas a fumar o tabaco. Dessa maneira, cada uma delas teve a oportunidade de pegar em suas mãos o objeto sagrado e purificar-se, fumando e soltando a fumaça do tabaco em torno de seus corpos. Lembremos que o ato de fumar a *Chanupa* possui um significado espiritual importante dentro da tradição Lakota, como assinalado por Alce Negro (1989), quando lembra as palavras da Mulher Búfalo Branco acerca de uma mensagem sobre a união com os antepassados.

3.4.1 A Cerimônia noturna

A cerimônia noturna, *Killa Raymi*, que significa “Cerimônia de abertura”, tem por título “*Celebrando la luna de los inicios y los cambios y el reencuentro en el Círculo Sagrado*”. O nome da cerimônia refere-se a uma reconhecida festa nos Andes, do povo Inca, realizada para honrar a La Coya, a esposa principal do Inca e a Deusa Lua. É uma tradição esse festejo, que honra a terra, a mulher e a fertilidade, quando se acredita que são afastadas as doenças e a terra é preparada para a plantação.

O nome da cerimônia que aqui apresento em destaque está escrito tal como foi divulgado na chamada para a difusão do Círculo. O uso desse nome para o ritual denota a intenção de estabelecer laços com as sabedorias dos povos dos Andes e de recuperar uma memória cultural que faz homenagem à mulher e ao “feminino”, representado na figura da lua e da terra.

Neste caso, é importante destacar os sentidos da atualização dos ritos, principalmente quando são realizados fora das lógicas contextuais nas quais foram desenvolvidos. Portanto, o que aqui se apresenta é uma apropriação da informação e seu aspecto simbólico, criando um cenário específico para a produção de significados, com uma intencionalidade de recriar conhecimentos ancestrais.

O ritual observado foi realizado a partir de uma dança que evocava a energia da Kundalini⁵⁹ e que misturou várias expressões culturais relacionadas com a fertilidade,

⁵⁹ Segundo a filosofia que se propõe nas práticas da ioga, a Kundalini é uma energia que se representa com a figura de uma serpente ou de um dragão, e que conecta os chacras, que são centros energéticos do corpo.

com a sabedoria e com a transformação. Separadas em grupos, cada uma das participantes assumiu a tarefa de decorar seu rosto com tintas coloridas, realizando desenhos com formas de borboletas, luas, árvores, marcas abstratas, etc. Depois de formados os grupos, esses se separaram ocupando diferentes lugares da ecoaldeia e foram criando suas próprias artes. Quando todos os grupos estavam prontos, uniram-se novamente para começar a apresentação do que cada um produziu.

Cada grupo começou sua dança partindo de um lugar próximo ao salão central. Enlaçadas uma a outra pela cintura, as participantes realizavam um movimento de zig-zag, imitando os movimentos de uma serpente ou a imagem do movimento da energia da Kundalini. Com diversos movimentos coreográficos, ingressamos em grupos no salão central, formando uma corrente de corpos dançantes dirigidos por uma cabeça – a Serpente Emplumada, uma representação que, segundo a mitologia Azteca, é a mais poderosa expressão do deus *Quetzalcoatl*, para as culturas pré-hispânicas.

Dentro do salão, no centro do altar, estava Ana Maria tocando um violão junto a vários homens da ecoaldeia, que tocavam os tambores. Sons de instrumentos, cantos, sons guturais e diversas formas de animação fizeram do ritual uma verdadeira festa. Dessa maneira, pouco a pouco, fomos construindo uma dança coletiva. Foram realizados vários movimentos em grupos, coreografias em duplas, alguns movimentos espontâneos e muitos movimentos circulares.

Para a participação nesse ritual foi solicitado o uso de saia ou de vestido branco, e isso significava que estaríamos vestidas da cor que representa a lua. A saia é considerada uma peça fundamental porque acredita-se que ela permite às mulheres a conexão das energias da terra com seu primeiro chakra, localizado entre o ânus e o sexo.

Como parte do conjunto simbólico do ritual também estava a representação da lua como satélite da noite, popularmente considerado como um motor das águas, da maresia e do ciclo menstrual das mulheres. É comum, dentro da sabedoria popular, considerar que a presença da lua cheia afeta as emoções e os instintos.

Ela parte do primeiro chakra, chamado de *muladhara*, localizado na área do períneo, e ascende pela coluna vertebral levando a energia Kundalini pelos canais vertebrais, até chegar à parte superior do cérebro, o *Sahasrara*, que receberá todo seu caudal de energia, provocando sensações de diferentes estados de consciência. Em geral dentro de algumas mitologias, a serpente é considerada um animal de poder ligado à transformação. Na cosmovisão maia indígena, a serpente está relacionada com a sabedoria.

No ritual também foi feita uma homenagem a terra, a Pachamama, que é a Grande Mãe que condensa a vida em todas as suas manifestações. A terra como um fenômeno associado à fertilidade é a mulher que dá a vida; assim a expressão do feminino foi apresentada como um conjunto simbiótico.

De modo geral, a dança foi excitante, vigorosa, emotiva e fisicamente exigente. Não consigo recordar quanto tempo durou todo o ritual. Algumas mulheres mais velhas do grupo (as avós) conseguiram acompanhar o ritmo durante todo o tempo, ainda que ao final fossem-lhes oferecidas cadeiras próximas ao altar central para descansarem; aproveitando essa condição, foram também honradas. Finalizada a dança, algumas pessoas permaneceram até o final da noite ao redor do altar, cantando músicas cerimoniais e escutando os sons dos tambores.



Figura 21 - A Serpente Emplumada.

Na fotografia aparece Carolina, uma das moradoras da ecoaldeia e uma das coordenadoras do Círculo. Sua fantasia é uma representação da Serpente Emplumada com a qual ela participou desse ritual. **Fonte:** arquivo pessoal, 2011.

Segundo as organizadoras do Círculo, os rituais têm a função de sensibilização. São recursos utilizados para transmitir mensagens em relação aos objetivos propostos. Assim, nos atos mais simples que integram o corpo simbólico da ecoaldeia, estão presentes elementos que conduzem e perfilam formas de pensamento, formas de organização e de estabelecimento da ordem que, não só impactam os sujeitos diante suas expectativas particulares e a própria comunidade ecoaldeana que os oferece, mas também afetam o meio social, à medida em que geram outro tipo de sensibilidades sociais.

Os atos rituais apresentam também elementos de disciplina, ordem e coesão. Em “A divisão do trabalho social” (1987) Durkeim conceitua *anomia* como falta de normas ocasionada por transformações sociais excessivamente rápidas, apresentando-a como uma consequência do enfraquecimento da consciência coletiva. Em outras palavras, sem este tipo de prática os indivíduos conseguem maneiras de resolver as suas inconformidades, satisfazendo, em parte, suas expectativas. Ao resultado positivo dessa situação soma-se a manutenção dos níveis de estabilidade social, pois esses sujeitos teriam incorporado de forma criativa o *nomos* da sociedade como oposto à *anomia* (Berger, 1985: 32). As atividades rituais e o tipo de sensibilidade que elas estimulam em torno do tema do coletivo, a relação com a natureza e a ideia de sacralização que se dispõe nas práticas de maneira geral, funcionam, assim mesmo, com um dispositivo de controle social.

É nesta direção que Berger e Luckmann (1996) destacam a importância das comunidades de sentido como instituições que estimulam a formação de uma consciência mais complexa, na medida em que produzem novos referenciais que se somam à formação de novas identidades, de tal maneira que, se os indivíduos contam com certos níveis de satisfação pessoal, isso também se refletirá na realidade social, por eles, produzidas.

CAPÍTULO 4

CÍRCULOS DE MULHERES E RITUAIS

Neste capítulo apresento as atividades do Círculo de Mulheres do ano de 2011. Descrevo aspectos que fazem parte da jornada de encontro do Círculo, apresentada no capítulo anterior. Trata-se, principalmente, de círculos e rituais em que estão presentes elementos simbólicos “del Camino Rojo”. Chamo a atenção para o tema das lideranças que se assumem em relação a uma vida espiritual a partir da figura de Ramiro Chicué, o convidado principal desse ano para o Círculo. Também destaco as maneiras como se vive no interior da comunidade da ecoaldeia e as relações de gênero na experiência do próprio Círculo e nas atividades cotidianas.

Ramiro Chicué é um homem pertencente ao *resguardo* Muísca⁶⁰ de Cota. Possuidor de saberes considerados pertencentes às mulheres, Ramiro é parteiro de ofício, curandeiro e também tecedor de mochilas (um tipo de bolsa tecida com linhas), atividade que, segundo ele, é realizada no interior da sua cultura apenas por mulheres. A presença de Ramiro no grupo causou certa inquietação em algumas mulheres, situação que percebi principalmente através dos olhares que, naquele momento, interpretei como gestos de surpresas ao ver um homem à frente do trabalho do grupo, situação atípica nesse encontro.

Segundo Ramiro, ele aprendeu esses ofícios ainda criança, quando as mulheres mais velhas da sua comunidade viram nele condições especiais, talentos, sensibilidades e virtudes que lhe permitiriam receber seus legados e tradições. O tecido da Mochila Muísca é considerado por sua comunidade como uma medicina ancestral. Ramiro descreve tal ofício como uma arte e, acima de tudo, como um trabalho terapêutico, que serve para curar traumas, conflitos, dificuldades, aspectos pessoais e de interação com outras pessoas.

Ramiro se apresentou ao grupo com palavras de oração; saudou ao Pai e a Mãe, aos guardiões do território, aos Avôs e Avós visíveis e invisíveis. Agradeceu pela dança

⁶⁰ Os *Muiscas* ou *Chibchas* são um povo indígena da Colômbia que habitou o altiplano Cundiboyacense e o sul do departamento de Santander. Seus descendentes moram atualmente nas localidades do Distrito de Bogotá e em municípios próximos.

da noite anterior e considerou-a como comovedora e poderosa. Agradeceu pelo convite e pediu permissão para acompanhar o grupo durante os dias seguintes. Ele esclareceu que quando em sua comunidade se referissem à “Mãe”, estariam falando da “Mãe Terra”.

Ramiro falou sobre seu nome, seu lugar de procedência e contou: “*Desde pequeno eu fui formado em pensamento e ofício de mulher, que não é só lavar e passar*”. Ele disse que é uma ponte entre sua comunidade e as mulheres, para devolver à cultura Muísca o que tem sido roubado delas ao longo da história, e um desses elementos é o tecido.



Figura 22 - Explicando o tecido da Mochila.

Na fotografia aparece Ramiro Chicué, vestido de branco junto com uma participante do Círculo. Ele leva um chapéu preto de pano e sobre seu ombro esquerdo leva sua mochila Muísca. Nesse momento ele explica a mulher participante do Círculo alguns detalhes sobre o tecido da mochila. **Fonte:** arquivo Pessoal (2011).

Ramiro utiliza a palavra “ponte” para referir-se à sua posição de serviço, no mesmo sentido em que foi usada no relato autobiográfico de Maurício Tanca, no capítulo 2. A função do Ramiro é a de transmitir e atualizar conhecimentos e práticas de sua comunidade de origem e levá-los a diferentes lugares. Ramiro projeta-se como um agente de articulação social que assume a readaptação das práticas de seu grupo, como aporte à formação de um novo espaço de reflexão e de ação na ecoaldeia. Sua ação é também um mecanismo de conservação de elementos culturais a favor da memória coletiva (Halbwachs, 1968). Nesse sentido, Ramiro tem assumido um trabalho de liderança na

comunidade e expressa sua necessidade por reparar uma falta histórica: a iniquidade com as mulheres das quais ele considera que foram roubados os conhecimentos e os direitos.

No seu relato, Ramiro disse que o medo é dos homens e não das mulheres, e que é a mulher quem ordena e o homem é quem dirige. Referindo-se à sua própria comunidade, contou que, em muitas ocasiões, o homem quando está em posse da palavra e ao seu lado está sentada a sua companheira, muito humilde, falando em voz baixa, em língua (quer dizer, na sua linguagem autóctone), embora seja ele quem aparece na frente, é ela que, em língua, está advertindo e ordenando o que ele deve fazer e dizer. Ramiro completa dizendo:

O pensamento que temos trazido até agora tem sido produzido desde a mente do homem, e tem trazido destruição, sangue, dor e guerra, mas desde o pensamento da mulher sim vai ser possível construir uma nova ordem. É da mulher que vai nascer a nova ordem, que é a mesma ordem do pensamento da Mãe, o primeiro pensamento, que tem seguido subindo no espiral, em direção a fora, e é hora que os homens saiam desse lugar. (...). Vocês têm conectada a palavra com o pensamento e com as mãos e com o corpo. (Ramiro Chicué, Ecoaldeia 2012).

Nessas palavras Ramiro coincide com a postura da Avó Margarita no que se refere à mulher em um lugar de liderança e de responsabilidade perante a mudança das relações sociais, ou seja, a mulher é destacada como um importante agente de transformação. Ramiro falou sobre a importância das mulheres recuperarem o poder e o seu lugar a partir do que ele chama de “pensamento”. A maneira como interpretei essa palavra, considerando seus comentários posteriores, é que o pensamento está ligado ao fazer e ao viver com atitude e sem medo.

Ramiro levou para esse encontro vários de seus saberes e o principal deles foi a mochila Muísca. Ele disse que hoje em dia as mochilas se transformaram em um objeto de moda e um luxo, mas que na sua cultura, a mochila tem um poder gigante. Ramiro disse:

A mochila é um útero e a base é a placenta que guarda o cordão umbilical. Uma coisa é fazer mochila para por a agenda, o celular, as moedas e etc. E outra é fazer a mochila para por suas medicinas, para carregar seu poder. Agregou, como disse a minha filha, que está por aqui para por os planetas, para por as estrelas. Não há nada mais forte no mundo, como um *bunker* gigantesco que é útero. É a força poderosa da mãe e das mulheres. E o útero está em todo lugar emaranhado, empoeirado. (Ramiro Chicué, Ecoaldeia 2012).

A presença do Ramiro perante o Círculo chamava a atenção pela forma como se articulavam as diferenças de gênero, de procedência e de profissão nesse tipo de espaço, que são considerados geralmente temas de mulheres. Encontrei, assim, um desafio, fundamentalmente por ter frente a um grupo de mulheres um homem de origem indígena, falando sobre “ofícios de mulheres”, sobre aspectos do “feminino”, sobre a arte de construir um tipo de Tecido dotado de significâncias simbólicas em torno das mulheres, de seus órgãos reprodutivos, da sexualidade, de seus sentimentos e seus relacionamentos.

Ramiro falaria nos dias seguintes sobre o ciclo menstrual, as relações sexuais, a sedução, as práticas íntimas do saber das mulheres na sua comunidade e sobre o trabalho do parto tradicional indígena Muísca. Dessa maneira, considero a figura do Ramiro como transgressora dos papéis de gênero no espaço observado.

Ramiro é um homem de composição corporal forte e sua figura conseguiu se impor no espaço. A sua capacidade de interlocução foi bastante particular; conseguiu ganhar a atenção do grupo ao estabelecer diálogos em que combinava os saberes da sua comunidade, o pensamento das avós, algumas histórias particulares e o Tecido da Mochila. Nas suas intervenções ele recriou uma forma de tradição oral baseada nos contos da sua comunidade, uma forma de comunicação tradicional presente em boa parte das culturas indígenas e afrodescendentes da Colômbia.

A facilidade que teve Ramiro para dissipar a tensão inicial que gerou no grupo se mostrou de várias formas: no seu estilo de comunicação, na sua forma pausada e tranquila de se integrar ao grupo, na sua habilidade para fazer comentários cômicos, na simplicidade para abordar os temas e no seu carisma. Foi importante também a sua apresentação como homem indígena e como homem de tradição, característica que lhe proporcionou legitimidade pela admiração e pelo respeito que hoje em dia tem a cosmovisão indígena nesses espaços. Como consequência, tal situação dotou-o de prestígio e lhe conferiu um lugar diferenciado, com privilégios dentro do grupo, apesar de sua condição de homem.

Outro aspecto que lhe ajudou a criar empatia com o grupo foi a sua experiência em temas que eram do interesse das mulheres, como o domínio no Tecido da Mochila e a arte de interpretar diferentes situações e o que elas representavam. Ele falou então de traumas e de dificuldades nos relacionamentos dos casais, situações de doenças do útero, dificuldades com a mãe e problemas nos núcleos familiares, entre outros aspectos.

A prática do Tecido da Mochila constituiu-se em um elemento aglutinador do grupo. O exercício foi realizado com a organização de pequenos círculos, onde as mulheres foram assumindo a tarefa de fazer a sua medicina, a sua cura. Falo isso porque tecer a Mochila durante os dias do encontro foi um trabalho estabelecido como o início de um processo de cura de alguma situação que cada uma quisesse sarar.

Enquanto o grupo tecia a Mochila, Ramiro fazia uso da tradição oral e, dessa maneira, foi contando diversas histórias e criando um vínculo, laços de solidariedade e de apoio, para conseguir o objetivo do tecido. Na medida em que o relato das mulheres ia surgindo, outras participavam e agregavam à conversa perguntas, inquietações e situações das suas próprias vidas.

Ramiro incentivou o grupo a construir argumentos em torno do exercício do Tecido. Isso quer dizer que levou o grupo a entender que onde se encontrasse uma dificuldade no tecido era o ponto em que haveria algo a ser solucionado, algo que, uma vez ordenado (palavra que ele utilizava), poderia converter-se em uma oportunidade e na descoberta de uma habilidade. E assim ele foi contando histórias de avós e avôs.



Figura 23 - Uma Avó no trabalho da Mochila

Na fotografia aparece Lilia Sinisterra, minha mãe, e uma das mulheres participantes do Círculo, realizando o trabalho do Tecido da Mochila. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

A atividade do Círculo continuou, com Ramiro, com a explicação de cada aspecto que representava a forma que tomava o Tecido, as maneiras como se enredava a linha, a ruptura da mesma, etc. Considero que, quando a organização do Círculo decidiu convidar

um homem de tradição para estar à frente do tema central do trabalho, ela ousou com o propósito de afetar as formas convencionais das divisões de gênero.

Ao final dessa tarde de atividades, Yamileth nos contou a história da Inana, deusa da mitologia suméria, a deusa dos dois mundos, a serpente das profundidades e da escuridão. Ela anunciou nesse momento que à noite seriam realizadas várias danças e que haveria uma dança especial dedicada a esta deusa; portanto, nesse momento, era preciso ensaiar a letra da melodia que seria cantada mais tarde. Em seguida, outra mulher, Aura Nancy, apresentou outra explicação mitológica sobre a Inana.

Após as explicações, Ana Maria começou com um acorde de violão e cantou a primeira frase de uma canção: *“Mostra a minha obscuridão Inana, Inana, alcançar a liberdade, Inana, Inana”*. E continuou apresentando cada parte da música, que o grupo repetia. Depois de alguns minutos, o grupo inteiro estava cantando. É dessa mesma maneira que elas compreendem o Tecido, como um conjunto de intercessões onde o conjunto se integra, e nesse caso: os saberes, os pensamentos, a música, o tecido e o canto.



Figura 24 - O grupo tecendo a Mochila.

Na fotografia aparecem algumas mulheres realizando a atividade do Tecido da Mochila. Na parte posterior do grupo está figura de três homens da ecoaldeia, um deles, Santiago realizando a atividade com o grupo e dois deles observando. No primeiro plano aparece o altar circular com seus diferentes objetos expostos. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

4.1 O Rosário Mântrico

“O Rosário Mântrico, cerimônia da dança e dos cantos sagrados para a incorporação da grande mãe e a ativação dos nossos centros energéticos”, refere-se à Dança anunciada por Yamilleth para a qual foram ensaiados os cantos ao final do círculo

do Tecido *Múisca*. Para essa noite, as mulheres estavam vestidas de gala, portando principalmente vestidos e acessórios brancos e uma faixa vermelha na cabeça, na altura da testa. A faixa vermelha é utilizada, nesse caso, como protetora de energias, da mesma maneira em que foi descrita para o caso das “*mulheres medicina*” que portavam as Chanupas.

O salão central tinha luzes baixas e foi enfeitado com as imagens das deidades que seriam honradas. Havia velas acesas em cada altar das deidades e no altar central. O ritual foi dirigido por Ana Maria Hoyos, autora dessa proposta de reza cantada, e consistiu fundamentalmente na entonação de cantos alusivos a cada uma das deidades. As danças foram realizadas no grande círculo, com coreografias ensaiadas momentos antes da apresentação.

A minha primeira experiência com esse ritual foi na cidade do Rio de Janeiro no ano de 2011, meses antes de vivenciá-la na ecoaldeia. Nessa ocasião, Ana Maria viajou ao Brasil para participar do evento “Rio Multicultural Danças Pela Paz 2011”. Soube da sua visita ao Brasil por contatos realizados pela internet. Cheguei ao lugar do encontro no dia do evento, um espaço cultural chamado Casa de Amok, localizado na rua das Palmeiras, no bairro Botafogo. Nessa ocasião, Ana Maria me convidou para ajudá-la a organizar os altares.

Para anunciar o trabalho de Ana Maria, foi divulgado pela internet um texto que apresento a seguir, onde estavam registrados diferentes elementos da proposta e o seu conteúdo simbólico:

Convidada especial da Colômbia. Líder e mentora de Danças da Paz Universal. Diretora da Fundación Danza y Vida. Fundadora e membro da ecoaldeia Atlântida. A prática do Rosário Mântrico é um ritual para nos centrarmos com as diferentes manifestações femininas da divindade.

O campo magnético que se alcança com os mantras, a música, a dança e as presenças divinas é potencializado pela abertura, atitude e disposição do grupo para estabelecer uma relação mais íntima com a Mãe, desfrutando de sua capacidade de equilibrar e curar e nos ajudando a conhecer melhor os vários aspectos do nosso Ser.

A incorporação da Grande Mãe em cada ser humano é um caminho para dar a Luz a uma nova humanidade. A Virgem Maria, a Pachamama. A mulher Búfalo, Kwan Yin, Inanna, Tara, Isis... São todos aspectos e qualidades da mesma Grande Deusa Mãe que mora junto com seu esposo em matrimônio sagrado, perfeito e eterno em cada partícula da criação. Podemos manifestar as realidades que aspiramos e nos conectarmos de maneira sagrada com os seres e presenças divinas que invocamos.

O Rosário Mântrico para a incorporação da Grande Mãe é uma prática ritual que proporciona uma excursão de nossos centros de consciência - chakras, com a ajuda de divindades femininas invocadas e chamadas e através da música, cânticos, mantras e danças, baseado no reconhecimento da força cósmica da Regina - A avatar mexicana para a nova cultura planetária, até chegar à iluminação de Tara, Bodhista de budismo tibetano.

Estas deusas são manifestadas de forças, energéticas e vibrações presentes em cada um de nós, na maioria das vezes inconscientemente. A prática em profundidade do Rosário Mântrico permite por fora estas manifestações para que elas possam ser visíveis e experimentadas conscientemente, tornando-se uma ferramenta de sensibilização para nos tornar mais conscientes das diferentes situações e condições que enfrentamos em nossas vidas cotidianas.⁶¹

Na chamada para participar do Rosário Mântrico está presente uma boa parte dos aspectos que mostramos no início deste texto. Faz-se referência a uma feminidade imanente, à relação com o feminino sagrado e com a Mãe Terra. O Rosário Mântrico é uma dança na qual se canta as várias representações da Mãe. É um ritual que une várias filosofias, crenças e deidades, e por isso é um conjunto sincrético.

O nome é formado por duas palavras: *Rosário*, que no latim significa *rosal*, palavra que dentro do catolicismo integra o mistério de Maria, a Mãe de Jesus Cristo; e a palavra *Mântrico*, do sânscrito *mantra*, que se refere à invocação divina por repetição de uma frase ou de uma palavra. As deidades invocadas por ele são as diferentes representações da Mãe.

As seguintes fotografias foram registradas no ritual do Rosário Mântrico, na cidade do Rio de Janeiro. Apresento aqui algumas imagens de altares:

⁶¹ Informação sobre evento Rio Cultural pela Paz. Disponível em: <http://riomultidancas.wordpress.com/entrevistas/ana-maria-hoyos/> Acessado em 14 dezembro de 2012.



Figura 25a - Altares das deidades do Rosário Mântrico: Inanna
Essa fotografia mostra a imagem de Inanna, deusa da mitologia suméria. **Fonte:** arquivo pessoal, Rio de Janeiro (2011).



Figura 25b: Altares das deidades do Rosário Mântrico: Mulher Búfalo Branco
Essa fotografia mostra a imagem da mulher Búfalo Branco do povo Lakota. **Fonte:** arquivo pessoal, Rio de Janeiro, (2011).



Figura 25c - Altares das deidades do Rosário Mântrico: Maria de Guadalupe

Essa fotografia mostra a imagem da Virgem Maria de Guadalupe do Catolicismo. **Fonte:** arquivo pessoal, Rio de Janeiro, (2011).



Figura 26 - Cerimônia do Rosário Mântrico: Círculo de Mulheres La Atlântida, 2011

Na fotografia, aparece sentada sobre o chão Ana Maria Hoyos tocando o violão durante um dos cantos do Rosário Mântrico. Podemos apreciá-la com sua indumentária de cor branca. À sua direita, sentado, está Ramiro Chicué e algumas mulheres participantes. À frente do grupo está o altar central exposto sobre o chão. Chama a atenção uma vela acesa com a figura de mulheres em Círculo. **Fonte:** arquivo pessoal, La Atlântida (2011).



Figura 27 - Participantes do Rosário Mântrico. Círculo de Mulheres Killawasi 2011

Na fotografia aparecem algumas mulheres participando do ritual do Rosário Mântrico. Elas realizam um gesto que faz parte da coreografia desenhada para uma das danças. Todas elas levam uma faixa vermelha sobre a testa e estão vestidas de forma predominante com a cor branca. Algumas levam poncho ou blusas coloridas para se proteger do frio da noite. No primeiro plano aparece Nhora Guitierrez, participante permanente das atividades da ecoaldeia. **Fonte:** arquivo Pessoal (2011).

4.2 Rituais no Ochoca Lunar

Os rituais que descreverei a seguir foram realizados em uma área da ecoaldeia que é considerada um dos espaços especiais para as mulheres da Atlântida. Ali está o Ochoca Lunar, o local onde se levanta o temazcal das mulheres no seu período menstrual e onde se encontra a árvore da lua.

4.2.1 O Ritual de Pagamento

O Ritual de Pagamento é uma prática típica das áreas Andinas da América, que também se realiza em diferentes regiões da Colômbia onde existe a presença de comunidades indígenas. Trata-se de uma oferenda onde se faz um agradecimento à Mãe Terra ou um pedido a essa divindade.

O ritual observado teve início com uma espécie de passeata que as mulheres fizeram pelo caminho em direção à árvore da lua. Ao chegar ao local, entoaram alguns cantos em grupo e, posteriormente, Yamileth expressou as palavras de boas-vindas e introduziu o grupo à atividade. Ela falou da importância de agradecer, da importância de

unir a reza de todas as mulheres e, então, convidou a todas as mulheres para colocarem a suas intenções e as suas medicinas dentro desse propósito.

Tradicionalmente, o ritual de pagamento é realizado por um homem ou uma mulher de sabedoria⁶². No Círculo de Mulheres, essa reza foi realizada com a participação de várias mulheres líderes, para isso foram levados em consideração seus conhecimentos ou suas medicinas, quer dizer, seus saberes específicos e um tipo de prática ancestral e tradicional. O ritual integrou as mulheres mais velhas, as avós que, fazendo parte do grupo de participantes, foram chamadas para colocar as primeiras oferendas de tabaco no lugar.

Yamileth agradeceu a presença dos homens no ritual, o que produziu no público sorrisos e palmas. Ela disse, fazendo referência a eles: “*Compreendemos que a nossa reza tem sido pela integração na dualidade*”. Com essas palavras, Yamileth deu a entender que as mulheres vêm trabalhando, na prática ritual, com a intenção de que mulheres e homens possam se unir no caminho espiritual e nas atividades cotidianas.

O ritual de pagamento consistiu na elaboração de um altar. Assim, fomos chamadas a fazer um jardim na forma de espiral. O espiral, de acordo com as mulheres, foi relacionado com o movimento, com a conexão, com a ascensão e com a evolução. Eliana, uma das integrantes do grupo que estava à frente do ritual, falou que os espirais que giravam para a direita eram considerados solares e os espirais que giravam para a esquerda eram os considerados lunares. Dessa forma, levantamos um espiral lunar.

Foi proposta uma organização em grupos para adiantar as tarefas, assim, enquanto umas teciam, outras cuidavam das Avós Pedras e avançavam na construção do altar. As pedras foram trazidas dos rios e utilizadas tanto nos temazcales, quanto para realizar esse tipo de ritual.

Outra parte do grupo, o das mulheres “em lua”, ou seja, no seu período menstrual, foi convocado para realizar o ritual da “Siembra de la Luna”. Dessa forma, realizou-se uma atividade dinâmica na qual as mulheres tiveram a possibilidade de receberem e de participarem de várias medicinas ao mesmo tempo.

⁶² Sobre os rituais de pagamento, temos um exemplo dessa prática realizada pelas comunidades da Serra Nevada de Santa Marta na Colômbia (os Arhuacos, Kogis, Kankuanos e Wiwas), realizando este tipo de experiência, durante o equinócio de inverno, no ano de 2010. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=sUD1L-ehs-E>. Acessado em 10 de janeiro de 2013.



Figura 28 - Ritual de Pagamento a Mãe Terra

Na fotografia aparece Yamileth e duas *mulheres medicina*, Carolina, que usa um chapéu, e Eliana, de saia. As três estão dando início ao ritual de pagamento. Yamileth fuma um tabaco, ação com a qual inicia a sua intervenção. As outras duas mulheres trabalham em um lugar onde posteriormente seria construído o altar. No fundo da fotografia percebe-se uma parte do grupo de mulheres. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).



Figura 29 - Ritual de Pagamento. As Avós Pedras

No fundo dessa fotografia aparecem dois homens da ecoaldeia, Juan e Santiago, e no meio deles, Ramiro Chicué. No primeiro plano estão as pedras “Avós” que serão utilizadas na elaboração do altar. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).



Figura 30 - Ritual de Pagamento. Saudações às Sete Direções

Nessa fotografia aparece Amparo, mulher Nasa, elevando seus braços e oferecendo suas medicinas às sete direções. Ao seu lado, acompanhando o momento da sua reza, aparece Citlali, *mulher medicina*.

Fonte: Blog Círculo de Mujeres Killawasi.

A primeira *mulher medicina* a fazer sua intervenção foi Amparo. Yamileth apresentou-a ao grupo como parte da família Atlante, como parte das mulheres dessa tribo e desse Círculo. Amparo é uma mulher de origem Nasa⁶³. Ela ofereceu ao grupo suas medicinas como “*um Refrescamento*”, e contou que aquilo fazia parte de um ritual noturno que, na sua comunidade, era feito em círculo e em jejum. A medicina consistiu em receber gotículas de água que Amparo jogava sobre as pessoas com um maço de ervas medicinais que ela introduzia dentro de um cântaro.

Amparo explicou que essa água foi trazida do território do qual ela é a guardiã, um lugar chamado Pericos, o mesmo espaço, ao qual fizemos referências na descrição do início do projeto da ecoaldeia. Amparo fez uma reza e dirigiu algumas palavras ao grupo antes de realizar seu ritual. Mencionou, na sua língua nativa, o nome dos quatro elementos – a água, o sol, a terra e o fogo – e falou da importância das ervas para realizar as curas.

⁶³ O povo Nasa é uma comunidade de grupos indígenas da Colômbia do sul dos Andes, que habitam nos departamentos do Cauca e do Huila. São também conhecidos como povo Paez.

Entre suas medicinas estavam a água, o tabaco, as folhas da coca e a artemísia, esta última definida por ela como a planta da feminilidade, e a hortelã, definida como uma planta doce que representa a essência da mulher. Ela nos chamou para unir o pensamento (utilizou, assim, uma linguagem similar à utilizada pelo Ramiro) com o objetivo de trabalharmos de forma conjunta a intenção do ritual e para agradecer.

Alguns minutos depois da sua intervenção começou o som do tambor e iniciou-se o primeiro canto, que dizia: “*tudo cura, tudo sara e tudo tem medicina a dentro*”. No momento do canto era feito o refrescamento, e começaram a ser colocados no lugar os primeiros elementos do altar, ato para o qual foram chamadas as mulheres Avós para plantar os primeiros “rezos de tabaco”, que seriam a base do altar.



Figura 31- Construindo o Altar. Oferenda do Tabaco

Nessa fotografia aparecem as mulheres de mais idade colocando a oferenda de tabaco na terra, onde será levantado o altar. **Fonte:** Arquivo pessoal (2011).



Figura 32 - Construindo o Altar em Forma de Espiral

Nessa fotografia estão as mulheres avançando na tarefa de colocar as pedras junto à terra para sustentar a estrutura do altar. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).



Figura 33 - O Altar em Forma de Espiral

Essa fotografia mostra o resultado final do trabalho. O altar em espiral com a figura de uma deusa indígena na parte superior. Observam-se diversas flores enfeitando cada uma das partes.

Fonte: arquivo pessoal (2011).

4.2.2 “La Siembra de la Luna”

Enquanto um grupo de mulheres realizava o ritual de pagamento, outro grupo preparava o ritual de “Siembra de la Luna”. Luna é o nome pelo qual se conhece a menstruação nesse tipo de experiência, adotando com essa denominação uma tradição nativa norte-americana do povo Sioux. “La Siembra de la Luna” é uma prática ritual que consiste em verter o fluxo menstrual na terra, o que é considerada uma troca, uma forma de dar e receber entre a mulher e a terra.

A relação se estabelece com a entrega do sangue como oferenda à Mãe Terra, sangue que provém do útero, o lugar onde se concretiza a vida humana. O sangue se verte no interior da terra, o lugar onde surge o alimento. A oferenda é considerada uma forma de retornar à terra a energia que dá a vida. O ritual “La Siembra de la Luna”, que hoje em dia se torna mais popular em vários países da América Latina e da Europa, permite às mulheres uma conexão diferenciada com seu próprio fluxo menstrual e com o de outras mulheres que participam dessa prática.

Existem vários mecanismos através dos quais as mulheres podem coletar seu fluxo menstrual. O mais recente se realiza com o uso de um copo (taça) menstrual. Trata-se de um coletor, comercializado principalmente pela internet com o nome de *Mooncup*, elemento fabricado com silicone, na forma de um pequeno cálice que se introduz no interior do canal vaginal para receber o fluxo sanguíneo. Com certa regularidade, a mulher

o retira do seu interior e, dessa maneira, ela deposita o fluxo em outro recipiente para, posteriormente, realizar a sua oferenda. Existe, assim, uma relação entre a alta tecnologia e uma tradição ancestral; veremos mais adiante alguns registros de culturas que já faziam desde tempos antigos este tipo de prática.

Outra maneira de recolher o fluxo sanguíneo é utilizando os absorventes feitos de pano de algodão, que permitem reter o fluxo que a mulher pode recuperar depois adicionando um pouco de água. Ambos os mecanismos permitem às mulheres entrarem em contato direto com sua menstruação. Permitem a elas conhecerem a quantidade, a qualidade, o cheiro e a cor do seu fluxo, aspectos estes fundamentais para a transformação, o reconhecimento e a valorização positiva de si mesmas, de seus corpos e da sua natureza de mulheres.



Figura 34 - Mooncup e toalhas íntimas de pano

Estas imagens são meramente ilustrativas. Foram obtidas de uma página da internet. Na primeira imagem aparece o copo menstrual de silicone, e na segunda, um par de absorventes menstruais feitos de pano. **Fonte:** Google imagens (2013).

Esse tipo de prática promove também uma ação consciente a favor da bioconservação do meio ambiente, já que ambos os produtos são feitos de materiais reutilizáveis. O copo menstrual tem uma durabilidade de dez anos e evita o contato da genitália das mulheres com os produtos químicos usados nos diferentes tipos de absorventes que se comercializam nos mercados e, permitindo assim, concretizar o seu propósito de realizar o ritual aqui apresentado.



Figura 35 - Árvore da oferenda da Lua

Na fotografia aparece a árvore da lua. Esta é a árvore onde as mulheres realizam a sua oferenda menstrual. Geralmente esse tipo de árvore é enfeitado com fitas coloridas e com quartzos. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

A árvore da Lua é um espaço muito importante para as mulheres da ecoaldeia e para as mulheres do Círculo. Elas consideram esse espaço como seu lugar próprio, como um espaço sagrado, um lugar onde as mulheres se aproximam com respeito e com veneração.

Antes de ter iniciado o ritual de “La Siembra de la Luna”, uma das mulheres fez uma defumação de purificação em cada uma das participantes, utilizando uma copalera. Outra *mulher medicina* acendeu seu tabaco e rezava mentalmente e em voz baixa. Posteriormente, uma das mulheres dirigiu umas palavras chamando a Mãe Terra e a Pachamama para anunciar as oferendas. A seguir, cada uma das participantes procedeu oferecendo sua “lua” ao pé da árvore. Referências literárias sobre a árvore da Lua aparecem registradas no trabalho de Gray (1999):

Na mitologia e nas lendas há duas imagens que representam as energias femininas: a primeira é a copa ou o cálice, que representam o potencial transformador e regenerativo, e a outra é a árvore ou pilar, que faz referência às energias dinâmicas, inspiradoras e estáticas. A imagem da sagrada Árvore da Lua é muito antiga, e está presente na arte religiosa de fontes tão diversas como as primeiras culturas Assírias ou a Igreja Cristã medieval e moderna.

Na arte Assíria a Árvore da Lua aparecia carregada de frutos, e uma lua crescente mostrava-se dentre seus galhos superiores, ainda em outras ocasiões, era representada mediante uma imagem

muito mais estilizada: um pilar coroadado de lua. Nos galhos não só estavam pendurados os frutos, mas, também estavam enfeitadas com luzes e laços da forma como agora é feita a árvore de natal ou a árvore de maio⁶⁴.

De fato, poderíamos dizer que este símbolo é uma estilização da árvore da lua, e que durante as festas de maio se realizam uma dança ao seu redor na qual se “tecem” as diferentes energias femininas com laços brancos, azuis e vermelhos, e se invoca a fertilidade da primavera.

Na antiguidade muitas deusas lunares estavam relacionadas com alguma árvore em particular; algumas eram mágicas e outras simples espécies terrenas. Na mitologia grega, a deusa Atena simboliza o jogo criativo da inspiração e se representava mediante a oliva enquanto que a árvore da vida grega – da qual nasciam as maçãs douradas – recebe também o nome da árvore de Hera, deusa da lua do amanhecer e do entardecer, cujo nome queria dizer “útero”. (GRAY, 1999: 58. Tradução minha).

Vicki Noble (2004) em seu livro *“La Mujer Shakti: sintiendo nuestro fuego, sanando nuestro mundo: El nuevo chamanismo femenino”*, dedica o primeiro capítulo à documentação de referências históricas de culturas diversas, acerca das origens do sangue feminino no xamanismo. Seu texto inicia-se com uma descrição dos afazeres das mulheres xamãs Mapuches, oriundas do Chile, que praticam ritos lunares de cura utilizando um Kultrum, ou tambor, quartzos e desenhos que representam o ciclo menstrual lunar.

Posteriormente, a autora apresenta referências mitológicas sobre a relação do sangue menstrual com a abordagem da obscuridade das mulheres. Podemos aqui estabelecer uma relação com o comentário apresentado por Yamileth, quando recriou a história de Inana durante o trabalho do tecido Muísca, enfatizando a importância do contato das mulheres com a obscuridade como experiência de empoderamento. Esta obscuridade pode ser interpretada como o campo das emoções.

Noble cita algumas referências de pesquisas realizadas em culturas diferentes, nas quais observa-se que as mulheres, não sendo aceitas durante seu ciclo menstrual para a convivência social, eram destinadas a um afastamento produtivo e sagrado, que consistia

⁶⁴ Neste ponto, a pessoa tradutora do artigo para a língua espanhola expõe que, no original Maypole, trata-se de um poste pintado e decorado com flores que precede à celebração das festas do 1º de maio nos Estados Unidos.

na fertilização das terras dos campos, deixando cair diretamente o sangue menstrual sobre a terra (Noble, 2004: 11).

Finalmente, quero fazer referência a outra parte que integrou o ritual de pagamento, uma oferenda feita pelas crianças não nascidas, ou seja, por aquelas que foram abortadas. Foi mencionada a importância de falar sobre o tema do aborto, sobre a importância de sair do silêncio e de se fazer uma cura de forma coletiva. Dessa maneira, cada mulher recebeu um pouco de algodão como representação dos fetos, para lhes expressar uma intenção de agradecimento e de perdão. Finalizada esta parte do ritual e concluída a construção do altar, foram entoados outros cantos. Depois da pausa da tarde, deu-se o início à preparação para o temazcal.

O encontro de mulheres terminou no dia seguinte, depois de uma atividade chamada Tecendo a Palavra. Mais uma vez o grupo compartilhou o Tecido da Mochila e os saberes de Ramiro Chicué. Nessa ocasião, fomos para a área dos temazcales, cada uma com seu tecido nas mãos e dispostas a escutar por várias horas Ramiro, que introduziu o tema dos saberes da arte do parto. Ramiro falou dos mitos e das falsas informações que poderiam causar dificuldade na realização de um parto sem intervenção tecnológica nem bioquímica. Ele explicou que é possível ordenar o ciclo do nascimento de um bebê e restaurar a placenta, em caso de um rompimento que cause a saída do líquido amniótico, etc., tudo isso com o uso das medicinas ancestrais.

Ramiro fez referência a algumas atitudes possíveis de serem tomadas em situações consideradas de risco, no momento do parto. Além desses ensinamentos, ele mencionou algumas táticas utilizadas na arte do amor, usadas para a sedução. Falou sobre como as mulheres da sua comunidade encantam aos homens; citou o uso de alguns alimentos e plantas e a importância de se recuperar a memória sobre o uso das plantas consideradas de poder, ou seja, aquelas que ajudam quando se tem uma intenção determinada.

Finalizadas essas intervenções, fomos para o salão central para o encerramento do encontro. Novamente situadas ao redor do altar, escutamos as palavras das *mulheres medicina* e de alguns participantes.

Em relação aos temas de gênero e a certos conflitos dessa ordem, presenciei algumas atitudes que mostravam claras separações dos papéis e dos espaços. Alguns homens membros do coletivo de base mostravam-se distantes de várias das atividades realizadas pelas mulheres. De maneira geral, durante os dias do Círculo, os homens da ecoaldeia e alguns voluntários ou acompanhantes ficavam à margem de muitas das

atividades programadas. Entretanto, esse tipo de tratamento não pode ser considerado um indicador de segmentação. Trata-se de espaços concebidos para a interação das mulheres entre si e para a conscientização do que implica ser mulher, no sentido que o Círculo propõe. De todo modo, alguns homens da ecoaldeia participam discretamente de alguns rituais e outros estão dedicados a trabalhos que são fundamentais para a realização do evento, como a guarda do fogo, a organização dos temazcales, os cuidados das latrinas, os trabalhos da cozinha, os cuidados das hortas, etc.

Uma explicação possível para tal forma de participação é que, estando os homens ocupados nas atividades do dia-a-dia e da logística, ajudam a garantir a realização do encontro. A participação dos homens no Círculo é aberta, e eles podem optar pela participação como uma opção voluntária. Seu lugar, nesses espaços, são contemplados de acordo com os discursos da unidade e de uma irmandade mais aberta e plural. Porém, a falta de assistência permanente dos homens nessas atividades pode ser o resultado de algum tipo de arranjo específico do grupo, o que não é explícito publicamente, ou pode se tratar de posturas individuais mais conservadoras em relação aos princípios de certas práticas.

Em uma ocasião, no ano de 2010, durante a preparação do ritual de “La Búsqueda de la Visión”, escutei algumas mulheres tomarem uma decisão com um certo mal-estar, de fazer rapidamente um temazcal lunar, ou seja, uma tenda para mulheres em seu ciclo menstrual, porque os homens teriam dito que elas não poderiam entrar nessa cerimônia com eles. Tal situação pode ser vista como resultado de tensões entre gêneros ou como o resultado do seguimento a uma tradição que conota algumas formas de tabu. É possível que, se fossem indagados sobre o assunto, eles teriam respondido: *“fazemos isso porque assim o faziam os nossos antepassados”*.

Este tipo de representações em jogo, nas quais se apresentam barreiras simbólicas (Douglas, 1973), tornam-se bastante complexas dentro das práticas “del Camino Rojo”. Em resumo, parecia não existir um consenso acerca da participação ou da proibição das mulheres em determinados rituais quando elas estão no seu período menstrual. Pode-se, então, identificar um campo de disputas (Bourdieu, 1988) no qual estão presentes, principalmente, três forças: o imaginário ocidental, a proposta a partir das tradições ancestrais às quais esses grupos se afiliam, e as concessões que se produzem dentro do próprio Círculo e quem tenta mediar essas diferentes posições.

Ainda a respeito do tema do ciclo menstrual e da pertinência das mulheres em alguns rituais, em maio de 2012, durante o curso internacional de parto tradicional Mexicano, dirigido por Naoli Vinaver, na cidade de Florianópolis, no Brasil, visitamos uma aldeia de índios Guaranis que vem realizando a prática do temazcal há vários anos. Naoli perguntou aos membros da comunidade através de uma das participantes, se as mulheres no seu ciclo menstrual poderiam ingressar no ritual. A resposta transmitida foi que, se fossem os últimos dias de sangramento, sim, poderiam ingressar ao temazcal. Mas se tinha muito sangramento, não deveriam entrar. Com essa resposta ficou ainda mais duvidoso o critério de valor ou de moral que está por trás da presença das mulheres menstruadas nas atividades coletivas mistas.

No Ocidente, certas valorizações sobre o corpo das mulheres têm marcado diferenças importantes em relação aos homens, produzindo formas claras de segregação. Nessa construção, temos os dispositivos da higiene produzidos no campo da ciência médica a partir da elaboração de um corpus ideológico e prático que separou o corpo das mulheres em partes quase inconciliáveis (Martin, 2006). A menstruação, por exemplo, teve um lugar especial pois criou-se, por parte das mulheres, um estranhamento do seu próprio fluxo fisiológico. A menstruação foi vista como algo patológico, desagradável e sujo, como um símbolo da impureza.

Ao aceitar a perspectiva sagrada do ritual, podemos encontrar no pensamento acima mencionado, um possível sentido para as posturas discriminatórias em relação ao sangue menstrual. A partir da consideração do sangue menstrual como um elemento impuro, sua presença em um ato sagrado poderia ser considerada um aspecto profanador. O sangue atuaria como um agente subversor da ordem sagrada. Portanto, a restrição do contato com as mulheres no período menstrual poderia ser o resultado, não verbalizado e talvez inconsciente, de um imaginário social implícito em relação a essas concepções.

De volta à experiência específica dentro da ecoaldeia, em uma conversa com Aixa, *mulher medicina*, ela relatou que, dentro das tradições dos povos do Norte que lhe foram transmitidas pelas suas mentoras, as mulheres em lua deveriam optar pelo resguardo e se abster de participar dos temazcales. A questão é que, segundo ela, o período menstrual é um tempo propício para a introspecção da mulher e, desse modo, não é conveniente sua exposição à alta temperatura do temazcal porque pode produzir vaso dilatações, aumentando seu fluxo sanguíneo. Porém, sendo necessária a participação das mulheres

no ritual, elas poderiam adotar o desenho de um temazcal lunar, no qual a intensidade do calor é muito mais baixa do que nos temazcales tradicionais.

Encontramos, dessa forma, outro aspecto fazendo parte do jogo de forças, de saberes e de conhecimentos. A mesma interpretação sobre o ciclo menstrual está presente em diferentes tradições. O que a Aixa apresenta como novidade ao assunto é uma concepção acerca dos cuidados das mulheres que lhes permite a experiência da introspecção, levando em consideração a condição fisiológica do momento específico do período menstrual. Tal interpretação é contrária à ideia discriminatória da mulher e a uma postura pejorativa com respeito ao seu fluxo menstrual.

Por fim, como terceira força atuante está a postura das mulheres do Círculo, que consideram fundamental a transformação das formas de relação das mulheres consigo mesmas, da relação entre os gêneros e da própria relação social entorno do assunto do fluxo menstrual. Para isso, o Círculo investe em uma compreensão diferenciada da condição feminina e deste tipo de fenômenos a partir da recriação de conceitos e de crenças de diferentes culturas. De maneira prática, promovem outras formas de relação das mulheres com o ciclo menstrual, como no caso do ritual “de la Siembra de la Luna”. Na construção de um Ochoca Lunar, no culto à Árvore das Mulheres e nos Círculos da Palavra, são transmitidos os conhecimentos sobre os ciclos lunares e sobre sabedorias das mulheres.

No que diz respeito à difusão de conhecimentos registrados na literatura acerca das feminilidades, o Círculo tem adotado os trabalhos da Miranda Gray (1999), em especial seu texto sobre a menstruação denominado “Luna Roja”. Miranda é uma artista plástica e escritora, conhecida internacionalmente pelo desenvolvimento de uma técnica de cura denominada a Benção Mundial do Útero. Sobre os tabus da menstruação, a autora escreve o seguinte:

As antigas culturas conheciam, sem dúvida, o poder da menstruação, um saber e a aceitação que ainda hoje persiste em determinadas, porém, em escassas sociedades; mas ocorreu que os varões das primeiras sociedades patriarcais consideraram este poder como um perigo para eles, com o que aquelas práticas que as mulheres tinham estabelecido para tratar com as energias criativas inerentes a esse processo natural dos seus organismos, se converteram em objetos de duras críticas.

A menstruação passou, assim, de ser considerada santa e sagrada, a converter-se em suja e contaminante, e fomentou-se a crença de que a mulher durante esses dias era “uma fonte de energia destrutiva andante” com base no fato de que, por trás da sua

feminilidade escondia um tremendo poder mágico. Concluiu-se que a única forma de conter tal poder era distanciando a mulher da comunidade e da terra, pois se pensava que essa magia desenfreada não só afetava a tudo aquilo que está em contato com a própria mulher, se não que era excepcionalmente perigosa para os homens e seu modo de vida, seus pertences e seu gado. (GRAY, 1999: 11-12. Tradução minha).

Para finalizar a discussão sobre as relações de gênero na ecoaldeia, posso dizer que não percebi situações relevantes de conflito entre homens e mulheres a respeito da realização das tarefas domésticas, nem dos trabalhos de rotina. Em várias ocasiões presenciei homens vinculados às tarefas como o cuidado das crianças e dos bebês, à limpeza das latrinas, às lavouras da horta e à preparação dos alimentos e demais atividades que são popularmente reconhecidas como próprias das mulheres. Também, de maneira especial, conheci uma mulher assumindo de forma compartilhada com os homens o cuidado do fogo para um dos temazcales, fazendo, assim, parte de uma tarefa tradicionalmente masculina. Contudo, é importante indicar que ainda há o desejo das mulheres do Círculo por equilibrar as relações com os homens; não é por ser a ecoaldeia uma experiência de convivência estabelecida sob critérios de comunidade e de espiritualidade, que suas relações estariam isentas de conflitos e disputas inerentes a toda ordem social.

CAPÍTULO 5

A CERIMÔNIA DE “LA BÚSQUEDA DE LA VISIÓN”

Neste capítulo apresento a Cerimônia ritual⁶⁵ “La Búsqueda de La Visión”, a partir da ideia da ação coletiva, na qual os propósitos, os interesses e as posições hierárquicas, integradas ao conjunto simbólico do ritual são produtoras de realidades. “La Búsqueda de la Visión”, um dos rituais que integra “El Camino Rojo”, é um tipo de prática na qual os participantes e as participantes colocam à prova sua condição física, sua mente e sua convicção espiritual.

Optei pelo entendimento do ritual como um campo de relações, partindo deste com uma experiência na qual se renovam os sentidos de comunidade e se reconstróem diversos aspectos das relações sociais. Nesse sentido, não assumo o caminho da lógica processual do ritual apresentado por Turner (1988) e Van Gennep (1978). Apresento, principalmente, as experiências vivenciadas no ritual do ano 2011, analisando o conjunto de atividades e os elementos simbólicos que integram o dispositivo de organização no interior da ecoaldeia, produzido no intuito de cumprir com os propósitos do ritual.

5.1 Implorar por uma Visão

Hanblecheyapi é uma palavra usada na tradição Lakota para designar o ritual aqui apresentado. A expressão significa “*implorar por uma visão*”. Trata-se de uma cerimônia que se realiza em quatro dias e quatro noites, tempo durante o qual as pessoas em condição de visionárias internam-se na montanha para receber uma resposta do Grande Espírito. As pessoas que participam desse desafio assumem a superação de adversidades expondo-se às condições próprias da natureza, sem qualquer tipo de estrutura material significativa que lhes ofereça proteção.

“La Búsqueda de la Visión” é uma das cerimônias mais importantes dentro da tradição “del Camino Rojo”, e uma das práticas mais esperadas na ecoaldeia Atlântida.

⁶⁵ Na análise dessa experiência utilizo a palavra ritual e cerimônia de maneira complementar. Como ritual utilizo o conceito de Victor Turner (2005), como apresentado na introdução, acolhendo praticamente toda a diversidade das manifestações coletivas do ambiente. No que se refere ao uso do conceito de cerimônia, este representa a estrutura mais formalizada do conjunto no qual se mostra a ordem social (Van Gennep, 1938).

A importância do ritual se encontra principalmente na integração de várias das práticas simbólicas dessa tradição, e serve como experiência de iniciação no caminho de *mulher* e de *homem medicina*. Além disso, o ritual gera expectativas entre o público pelo uso da medicina preparada com algum tipo enteógeno vegetal.

Mencionei em outra parte do texto que nas práticas “del Camino Rojo”, nota-se variações de acordo com o modo como foram transmitidos seus princípios a cada grupo ou família (denominação pela qual eles se reconhecem). Existe, por exemplo, um desenho que tem se tornado popular em vários países da América Latina. Nele, o ciclo de cerimônias caracteriza-se pelo aumento do número de dias para cada ciclo e pelo trabalho de um propósito específico. A proposta é a seguinte:

1º ano: porta leste: vermelha. Quatro dias de ritual. A humildade.

2º ano: porta sul: amarela. Sete dias de ritual. A vontade.

3º ano: porta oeste: negro. Nove dias de ritual. A sinceridade.

4º ano: porta norte: branca. Treze dias de ritual. A integridade.

Este desenho é um dos mais complexos para a realização do ritual e corresponde a uma linha “del Camino Rojo”, denominada “Fuego Sagrado de Itzachilatlan”. O responsável por essa proposta é Aurelio Diaz Tekpankalli⁶⁶, que é considerado um líder espiritual. Ele define seu trabalho como uma proposta de igreja nativa indígena, na qual se desenvolvem diferentes práticas rituais. Aurelio Diaz é um homem de origem mexicana que tem difundido tal linha “del Camino Rojo” em países como Chile, Venezuela, Colômbia, Peru, Argentina e Brasil.

No caso da *ecoaldeia* “La Atlántida” segue-se um desenho no qual os visionários conseguem realizar um ciclo completo “de La Búsqueda” com a realização de quatro cerimônias, realizadas durante quatro dias do ritual. A cada dia eles honram uma direção

⁶⁶A partir de um discurso proferido por Aurelio Diaz, em sua visita à Venezuela para implantar seu projeto religioso, posso dizer que seu perfil é similar ao de Mauricio, em termos de seu papel como mediador social e no sentido de apresentar uma proposta espiritual como alternativa para a situação de desequilíbrio de uma sociedade que, segundo ele, tem se distanciado dos princípios sagrados e da unidade como princípio fundamental. Seu perfil é de um agente, que traz do seu país, o México, um caminho que ele difunde por diferentes países, como uma proposta missionária. Os depoimentos sobre o assunto estão disponíveis em <http://www.youtube.com/watch?v=PUWm2IrKSQQ>.

Acessado em 14 de janeiro de 2013.

(oriente, sul, ocidente e norte), e cada participante encerra um ciclo como visionário ao participar do ritual durante quatro anos. Quando o ciclo é completado, é o momento ideal para que os responsáveis pelo ritual entreguem ao Visionário *La pipa Sagrada*, por ter alcançado o propósito desejado.

Em 2010, os membros da Atlântida apresentaram ao público o ritual via e-mail, definindo-o da seguinte maneira:

“La Búsqueda de la Visión” é uma cerimônia ancestral na qual nós vamos à montanha para pedir uma benção, uma visão, uma inspiração, uma força para as nossas vidas. Quatro dias e quatro noites em jejum e em solidão para por em ordem a nossa vida e a nossa mente, fazendo uma pausa na nossa dinâmica física para assim abrir espaço à manifestação do espírito. (Tradução minha.)

Em entrevista realizada com Julian, um dos membros da *ecoaldeia* (a quem já apresentamos no capítulo 2), ele descreve a cerimônia:

“La Búsqueda de La Visión” é um jejum, é um jejum ritual que provém de uma tradição da América do Norte, dos Lakota Sioux, que é um povo que sofreu por muito tempo perseguições, e em algumas épocas passaram fome e momentos difíceis, eles através da conexão com a terra invocaram os espíritos protetores, e contam que existiu uma visão, onde uma mulher trazia umas medicinas que eram a oportunidade para se curar. Para curar o povo e também para entrar num outro momento, e que as pessoas também pudessem se proteger, as pessoas também pudessem se fortalecer física e espiritualmente. Uma dessas é “La Búsqueda de la Visión”, que é se esvaziar (...), e isso tem relação com o que eu tinha falado antes acerca do budismo, eles dizem que para que as coisas cumpram uma função tem que se esvaziar, parte de algo simples, esvaziar o corpo, ficarmos num lugar onde não esteja concentrado o tempo todo na sede, em ter que processar comida, e deixar assim o corpo esvaziado. É quando se entra nesse vazio, é em comunhão com um espaço sagrado, uma árvore, uma montanha, começa a acontecer coisas na consciência que tem a ver com o mais real que eles dizem que é o mundo espiritual. Tinham personagens que falavam que nós não somos seres humanos que vivemos experiências espirituais, se não que em essência somos seres espirituais que estamos atravessando esta experiência humana. São estas as palavras de *Teilhard de Chardin*, um filósofo.

Em sua fala, Julian destaca a importância da disciplina para alcançar resultados espirituais. O corpo se coloca à prova através da restrição principalmente do alimento e da água, para que o espírito possa se manifestar. Julian estabelece um tipo de relação entre o mundo profano e o mundo sagrado, no qual, para que o indivíduo possa entrar em sintonia com sua natureza interna, seu corpo, seu organismo deve estar despojado de tudo

aquilo que possa lhe perturbar, inclusive os pensamentos que poderiam se fixar na necessidade fisiológica do alimento.

Seguindo a interpretação que Julian apresenta do ritual, “La Búsqueda de La Visión” pode ser considerada uma forma de prática ascética (Weber,1994), por ser um espaço para a experimentação de um comportamento disciplinado, guiado pela vontade própria, que conduz a práticas éticas. A disciplina que exige o ritual como experiência de purificação do corpo, que está em estado de “caos”, coloca-o em uma nova ordem a partir da abstinência, que apazigua e aclara o espírito. Isto, de acordo com Berger (1985), que considera que, dentro do fenômeno religioso, o sagrado tem outra categoria oposta, que é o caos:

Num nível mais profundo, todavia o sagrado tem outra categoria oposta, a do caos. O cosmos sagrado emerge e continua a enfrentá-lo como seu terrível contrário. Essa oposição entre o cosmos e o caos é frequentemente expressa por vários mitos cosmogônicos. O cosmos sagrado que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa “relação” com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. (BERGER, 1985: 39- 40).

5.2 Comunicações, Participação e Redes de Apoio

A convocatória para a participação na Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión” ocorre, principalmente, através de informações que circulam pela internet que são divulgadas por membros das redes de ecoaldeias, por amigos e por simpatizantes de diferentes lugares da Colômbia e de outros países. Este tipo de comunicação é cada vez mais efetiva para a difusão, uma vez que, junto às informações específicas, aparecem outros elementos que a tornam mais ampla e atrativa, como a apresentação de um personagem, a proposta de um tema central de vanguarda, etc.

Por exemplo, pela página da internet e pelos outros canais de comunicação eletrônica, como os *blogs* e o *Facebook*, é possível conhecer várias das atividades programadas e o histórico dos encontros. Nesses espaços se utilizam recursos de imagem e vídeos, assim como indicações de contatos de outras organizações com as quais se mantém vínculos. Assim, forma-se uma rede midiática que amplifica a comunicação, aumentando o número de contatos entre pessoas interessadas por esse tema. Como resultado deste processo, membros de ecoaldeias de outras cidades da Colômbia e de

outros países marcam presença na Atlântida para prestar apoio durante os dias das cerimônias de “La Búsqueda” ou para participar diretamente do ritual.

A comunicação através do uso das tecnologias da informação apresenta-se, desta forma, como um importante cenário de práticas sociais que se comportam como uma espécie de mercado através do qual alianças são estabelecidas, são compartilhadas informações e formas de conhecimento, estabelecem-se parcerias, despertam-se sensibilidades e criam-se laços afetivos. Essa experiência é, nesse caso, um novo contexto a serviço dos universos simbólicos.

A presença de alguns estrangeiros na ecoaldeia obedece, sobretudo, aos interesses sobre os diferentes projetos que nela se desenvolvem. Em uma conversa curta que tive com Phillip, um italiano que havia visitado a ecoaldeia em várias ocasiões, ele respondeu à minha pergunta sobre sua visita à ecoaldeia dizendo que queria fazer parte do ritual de “La Búsqueda” porque tinha interesse na vida em comunidade, na espiritualidade e nos projetos produtivos. Completou falando do seu interesse por conviver da maneira como deveria viver um povo, com elementos de espiritualidade, economia e sociabilidade.

Durante os dias anteriores à Cerimônia, geralmente, observa-se uma grande movimentação de pessoas na ecoaldeia. Algumas permaneciam no local após a participação no Círculo de Mulheres Killawasi, que normalmente é realizado algumas semanas antes. Isso permite que se construa um clima de convivência específica, que beneficia, de certa forma, o desempenho das atividades, devido ao fato de que as pessoas se tornam mais familiarizadas com o lugar e com os ritmos próprios da vida em comunidade. Assim, algumas pessoas, entre elas estrangeiros, optam por permanecer na ecoaldeia depois da cerimônia para desfrutar da convivência e dos diversos intercâmbios e experiências.

A chegada de cada visionário à Atlântida gera um importante circuito de comunicação, já que, todos esperam lhes oferecer uma boa recepção. A meu ver, essas pessoas tornam-se as figuras mais importantes durante o período na ecoaldeia, pois toda a comunidade gira em torno delas. Alguns visionários chegam dias antes do início da Cerimônia e nesse momento abre-se vários espaços de socialização, em pequenos e grandes grupos, que são bastante ricos na variedade de assuntos tratados.

De modo geral, nos momentos de socialização os participantes falam sobre as experiências com as medicinas, sobre viagens, sobre anedotas ocorridas em outras ecoaldeias, cantam, compartilham o tabaco, compram e vendem alguns produtos exóticos,

pedras, medicações acessórias xamânicas, bijuterias artesanais roupas, etc. Para esses propósitos, na ecoaldeia existe uma pequena tenda na qual se exibem produtos que os visitantes e os próprios moradores oferecem.

Existe, principalmente, duas formas para participar diretamente da Cerimônia: uma como visionário e outra como apoiador, ou seja, como acompanhante do visionário. Quem já tiver terminado o ciclo ou o tiver realizado em outros lugares, também pode participar. O candidato(a) visionário(a) é uma pessoa que tenha servido como apoiador, pelo menos uma vez, a outro visionário e que esteja minimamente relacionado a essa experiência ritual. É uma pessoa que assume a responsabilidade de viver plenamente o ritual durante os quatro dias e quatro noites e que, além disso, possa se comprometer com a realização do mesmo processo durante quatro anos, de preferência de forma consecutiva.

O candidato (a) acompanhante da pessoa visionária, que lhe dará apoio durante os dias do ritual, deve ser uma pessoa que conheça a Cerimônia por inteiro e que tenha a responsabilidade de assumir a plenitude das tarefas estabelecidas. Essa pessoa deve se integrar às intenções do visionário, assumindo o compromisso de beber, comer, rezar e participar dos temazcales, sempre em benefício de quem está na montanha com o propósito de alcançar sua visão.

Para participar da cerimônia na qualidade de visionário é solicitado um valor em dinheiro que não é considerado uma forma de pagamento, mas uma doação para suprir os custos de produção do ritual. O valor, na época da minha estadia no lugar, era de duzentos mil pesos colombianos, que equivaliam aproximadamente a U\$ 100,00 (cem dólares). Esse dinheiro cobria os custos dos cinco dias de permanência no lugar, as medicações utilizadas e os alimentos. Os acompanhantes e os próprios visionários que se hospedarem nas cabanas e deverão pagar trinta e cinco mil pesos colombianos pelos cinco dias de permanência, um equivalente a U\$17,00 (dezessete dólares).

Em 2010, participei do ritual na condição de apoio a um visionário e em 2011, estive presente como voluntária com a função de apoio logístico, vinculada ao que se chama “El rezo de la cocina”, que são as tarefas de seleção e preparo dos alimentos para todo o pessoal que trabalha no ritual, e a manutenção das condições da ordem e limpeza do espaço.

Nas minhas duas experiências, convivi com pessoas de diferentes lugares da Colômbia, principalmente provenientes “del Eje Cafetero” região produtora de café que

compreende os departamentos (estados) de Caldas, Risaralda e Quindio, e diferentes lugares do departamento de Antioquia. A maior parte dessas pessoas eram integrantes das ecoaldeias localizadas nessas regiões do país. Nas duas ocasiões, convivi com estrangeiros provenientes da França, Itália, Grécia, Chile, Argentina, Alemanha e México, partilhando com essas pessoas diversas tarefas e atividades.

No ano 2010 fui apoiadora de um dos visionários que eu conheci no local alguns dias antes do início da Cerimônia. Tratava-se de um jovem estudante de medicina que iria realizar sua primeira “Búsqueda de Visión”. Quando ele soube que seu acompanhante não tinha chegado à ecoaldeia a tempo, propus a ele servi-lo como apoiadora, e ele aceitou.

Justamente faltando algumas horas para o início da Cerimônia, a pessoa que ele esperava chegou. Ainda assim, ele disse que aceitaria o meu apoio de qualquer forma, já que, sendo sua primeira vez, “*essa ajuda extra*” seria importante para ele. Dessa maneira, cumpri com minhas obrigações tal como correspondia a minha condição e ao mesmo tempo, tive disposição para realizar meus trabalhos logísticos.

5.3 Atividades e espaços em função do Sagrado

Antes do início da Cerimônia, as pessoas se organizam em grupos por funções específicas para o cumprimento das tarefas que garantem os objetivos propostos. Desse modo, várias das funções que se realizam na ecoaldeia de forma habitual são realizadas, a partir desse momento, adotando o caráter sagrado que a ocasião exige.

5.3.1 Os homens de Fogo

O trabalho dos homens de fogo é responsabilidade, geralmente, de dois ou mais *homens medicina* pertencentes à ecoaldeia. A eles somam-se, como apoiadores ou acompanhantes, homens “del Camino Rojo” conhecedores desse serviço e alguns outros homens interessados, que permanecem no lugar participando de forma discreta e solícita das atividades que ali se desenvolvem. Antes do início da primeira Cerimônia, os *homens de fogo* preparam a provisão de lenha suficiente para a realização do fogo, que deverá permanecer aceso durante os quatro dias.

Como mencionei no capítulo dois, dentro dos princípios “del Camino Rojo” o fogo é considerado um dos elementos mais importantes. Acredita-se que através dele se

revela a vontade da força do Wakan, o Grande Espírito e, portanto, esse trabalho requer dedicação, disciplina e conhecimentos específicos. Na ecoaldeia, o lugar onde se acende o fogo é um dos espaços considerados sagrados, por isso é também um dos espaços menos acessados pelo público. Só transitam ali uma quantidade significativa de pessoas, ao redor do fogo, nos momentos dos rituais, do temazcal e dos Círculos de Canto, situações nas quais é permitido o livre acesso, mantendo os devidos protocolos.

As pessoas que assumem a tarefa com o fogo devem permanecer em vigília durante o dia e a noite, acompanhando com sua reza, cuidando desse elemento de forma plena. Para tal, os membros desse grupo fazem alguns acordos de turnos que lhes permitem ter horas de descanso, fazer algumas atividades pessoais ou entrar nos temazcales; porém, durante as pausas, eles evitam ficar muito longe do lugar. Ali os homens falam em voz baixa, ou permanecem em silêncio fumando tabaco ou rezando, e como alguns mencionam, adotam uma atitude que, segundo eles, lhes permite escutar o que o fogo está falando.

Os *homens de fogo* familiarizam-se com esse elemento, criam habilidades para saber os momentos em que devem colocar mais lenha, o momento em que um tronco de madeira deve entrar na fogueira ou o momento em que deve ser removido. Eles sabem organizar a madeira de acordo com o movimento do vento e, de maneira hábil, durante algumas das cerimônias, eles criam desenhos de figuras da natureza com as cinzas que se produzem.

5.3.2 A Reza da Cozinha

Todo o trabalho da cozinha é chamado de “*rezo de la cozina*” porque deve ser feito em atitude de silêncio, meditação e oração. Dias antes de se iniciar a Cerimônia é realizada a compra de hortaliças, frutas, verduras, legumes, sementes e grãos para alimentar os visionários e o pessoal de apoio no dia anterior à sua partida, e para a equipe de pessoas da casa. Esses alimentos são servidos nas cerimônias e no momento de receber os visionários, no final do ritual. Também faz parte dessa *reza* o cuidado com os altares da cozinha e da sala de jantar, que são decorados com flores do lugar, imagens, velas, sementes e outros elementos considerados propícios para o momento.

A cozinha é arrumada por completo, tudo deve estar em ordem e limpo de forma permanente. Organizam-se os armários onde são guardados os alimentos, e se estabelece um *menu* de comidas para cada um dos dias. O serviço da cozinha geralmente é

comandado por Ana Maria que, junto à equipe, se encarrega de ajustar cada um dos detalhes requeridos.

As frutas destinadas à Cerimônia de recebimento dos visionários são colocadas em um armário separadas dos outros alimentos. Para tal momento, são selecionadas as de melhor qualidade e essa seleção fica a cargo de uma pessoa que deverá trabalhar de forma minuciosa. Essa tarefa foi uma das que eu desempenhei quando participei do serviço na cozinha.

No momento de dar início ao ritual, no trabalho da cozinha, as pessoas falam em voz baixa, concentram-se nas tarefas designadas e pede-se a elas que se conectem em pensamento com os visionários para que chegue a eles a força do alimento. Em algumas ocasiões, coloca-se na cozinha um gravador com o volume baixo, tocando cantos xamânicos, sons da natureza ou mantras.

5.3.3 Os Espaços Comuns

Mulheres e homens medicina da ecoaldeia, junto a outros voluntários, assumem o exigente serviço de levantar as estruturas dos espaços onde serão realizados os rituais. São dois os espaços que congregam o grupo de pessoas durante as cerimônias, o Tipi e os Inipis. O primeiro serve para a realização da Cerimônia noturna, prévia à partida dos visionários para a própria Cerimônia e para o recebimento dos mesmos e o segundo é destinado à realização dos temazcales: dois rituais com os visionários e um ritual diário com os demais participantes, que se realiza em apoio aos visionários. Um dos Inipis é exclusivo para as mulheres que se encontram em Luna, ou seja, no período menstrual.



Figura 36 - Tipi para a Cerimônia de “la Búsqueda de la Visión”

A fotografia mostra a imagem de um Tipi levantado na ecoaldeia “La Atlántida” para a realização da Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”, do ano de 2011. Trata-se de uma tenda em forma de cone, feita com uma estrutura de guaduas (uma espécie de bambu) e coberta por uma lona. Durante as cerimônias, a lona se estende até o chão para que o único lugar de acesso seja a porta principal. Na parte que corresponde à porta, observa-se uma parte da “Wipala”, a bandeira das sete cores dos povos dos Andes. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).



Figura 37 - Estrutura de um Inipi

A fotografia mostra a estrutura de um Inipi formada por guaduas que, por serem flexíveis, permitem a forma de arcos. No centro se observa um orifício no qual se coloca as pedras quentes “as Avós Pedras”, no momento do ritual. Sobre essa estrutura são colocadas as lonas que garantem a manutenção do calor e da escuridão que o ritual requer. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

Outras pessoas do grupo se ocupam de cuidar das latrinas. De forma geral, durante a minha permanência na ecoaldeia, vi mais homens que mulheres realizando a tarefa, que consiste em manter os sacos de terra disponíveis no interior dos espaços para que os

usuários possam cobrir as suas necessidades fisiológicas. Essa terra com material orgânico é utilizada posteriormente para nutrir outros solos. Da mesma maneira, a função demanda a manutenção dos espaços com papel higiênico e, durante as noites, deixar velas disponíveis para manter iluminado o lugar e facilitar o acesso. Outro serviço é abrir um par de buracos na terra para que as pessoas possam depositar os “alívios”, maneira como se denominam o vômito e as secreções nasais que se produzem como consequência do uso da medicina e por efeito dos enteógenos.

As atividades logísticas e as funções apresentadas anteriormente recebem uma importância especial dentro da ecoaldeia em relação ao ato da Cerimônia, principalmente porque elas anunciam, de forma explícita, o grande momento que está por acontecer. A mudança do ambiente permite o preparo do clima sacralizado. Nesse sentido, a integração dos elementos simbólicos aos ambientes cotidianos profanos é a antessala para o momento sagrado.

5.4 Alguns Símbolos do Ritual

O ritual de “La Búsqueda de la Visión” conta com um aspecto fundamental para a proteção espiritual dos visionários e de quem lhes presta apoio: o uso do tabaco na preparação dos espaços.

5.4.1 “Rezos de Tabaco”

Para participar do ritual como visionário é necessário realizar uma preparação antes da chegada à ecoaldeia. Um dos procedimentos, talvez o que exija maior disciplina, é a realização de “*los rezos de tabaco*”. Esses são pequenos envoltórios de planta seca de tabaco, que se produzem colocando porções dessa planta sobre retalhos de panos coloridos, cuidando para que correspondam às cores que representam cada direção a ser honrada no ritual. Feitas as unidades, essas devem ser amarradas umas às outras, de maneira consecutiva, utilizando uma linha vermelha, e logo depois devem ser enroladas sobre um pedaço de madeira, para evitar que se desenrolem.

Cada “rezo” representa um pedido ao Grande Espírito, portanto, se propõe que a atividade seja feita em uma atitude que permita conectar todas as intenções. Os “rezos” são fundamentais para os visionários no processo ritual, pois funcionam como uma barreira de proteção contra as presenças ou interferências que possam lhes perturbar.

Enquanto são elaborados os “rezos”, deve-se evitar que a linha se arrebente. Se isso acontecer é sinal de que a proteção foi rompida. Quando ocorre a ruptura da linha, essa pode ser reparada com um nó que levará no meio uma folha de Sálvia, uma planta medicinal considerada uma das mais poderosas para realizar limpezas energéticas e dar proteção. Os visionários devem também levar quatro bastões de madeira, um para cada direção, e com eles formarão um quadrado no qual serão pendurados os “rezos de tabaco”.

A maneira como foi orientado aos visionários na realização do preparo dos elementos pessoais para o ritual de 2010⁶⁷ foi a seguinte:

Fazer quatrocentos e cinco *rezos de tabaco*, para isso usar pano de origem natural como algodão, amarrados com a linha ou lã vermelha:

101 *rezos* negros para o oeste;

101 *rezos* vermelhos para o norte;

101 *rezos* amarelos para o leste;

101 *rezos* brancos para o sul;

1 *rezo* violeta, azul ou verde pela medicina.

4 bastões de oração (feitos de madeira de aproximadamente 2 centímetros de diâmetro e 60 centímetros de comprimento). Podes trazer tua Chanupa ou quatro tabacos enrolados em uma folha de milho. Traz objetos para teu altar.

As pessoas que participam na condição de apoiadores, ou que estão na ecoaldeia como voluntários, assumem também a tarefa de levar “rezos de tabaco” para a Cerimônia. Na mesma mensagem enviada pelos membros da Atlântida aos visionários, indicando as características de seus *rezos*, orienta-se aos que serão apoiadores sobre como realizar sua contribuição a respeito, para serem distribuídos na área do Ochoca e garantir a proteção desse espaço.

Trazer *rezos de tabaco* para acompanhar aos visionários desde o Ochoca, utilizando algum dos seguintes modelos:

91 *rezos* negros, 91 *rezos* vermelhos, 91 *rezos* amarelos, 91 *rezos* brancos, 1 *rezo* roxo. Elevando um *rezo* por cada dia do ano, em total 365 *rezos*.

⁶⁷ Essas orientações foram enviadas por e-mail, no ano 2010, para o ritual de “La Búsqueda de la Visión” da metade do ano.

Também pode ser 52 rezos negros, 52 rezos amarelos, 52 rezos brancos, 1 rezo roxo. No total 208 rezos.
 Ou podem ser 28 rezos negros, 28 rezos vermelhos, 28 rezos amarelos, 28 rezos brancos, 1 rezo roxo. No total 113 rezos. Os 28 rezos são uma lua.

Em 2010, compartilhei a cabana com outras cinco pessoas, homens e mulheres do estado de Antioquia e del Eje Cafetero. Essa foi a primeira vez que realizei “*los rezos de tabaco*”. Dentro do nosso quarto, colocamos os materiais sobre o chão, nos sentamos ao redor e, durante as conversas, fomos trabalhando na tarefa. Os tabacos em forma de charutos foram desmontados e amassados com as mãos para depois realizar os envoltórios.



Figura 38 - “Rezos de Tabaco”

Nessa fotografia aparecem as mãos de duas pessoas que elaboram os rezos de tabaco. Observa-se como estes têm sido enrolados sobre uma tábua de madeira na ordem das cores para cada direção. **Fonte:** arquivo pessoal (2010).

5.4.2 “Lugares para la Siembra”

Chama-se “Siembra” o ato de situar um visionário ou uma visionária no lugar da montanha onde viverão as suas experiências pessoais. Essa tarefa é realizada por *homens* e *mulheres medicina* que acompanham cada uma dessas pessoas a seus lugares correspondentes. Durante o dia, antes de iniciar a cerimônia noturna, os visionários, o “*homem medicina*” na chefia da “Búsqueda” e os demais *homens* e *mulheres medicina* encarregados vão juntos explorar o mato; assim, cada um escolhe um lugar no qual irá permanecer por quatro dias e quatro noites. O lugar escolhido deve ter uma árvore, que será sua guardiã.

Como a extensão da ecoaldeia é bastante ampla (50 hectares), tem sido destinada uma área específica para essa experiência. Cada pessoa situa-se em lugares diferentes e distantes da casa de modo que não possam ter contato físico nem visual com outras pessoas, nem com os demais visionários. Uma vez escolhido o local, todos retornam para dar início aos rituais de preparação.

Pede-se aos visionários que, antes da cerimônia noturna, deixem prontos os elementos que levarão na manhã seguinte. Esses são os “rezos de tabaco”, os tabacos para as oferendas, um plástico para se protegerem da chuva, um “sleeping bag” ou cobertas, papel higiênico, os objetos de poder ou os elementos que serão usados nos altares pessoais. Não é permitido levar livros, telefones e nenhum tipo de objeto que esteja fora da lógica dessa experiência. Pede-se também que as pessoas vistam lindas roupas para se mostrar ao Grande Espírito e que as mulheres vistam saias, ainda que por baixo levem calças para se proteger do frio.

5.5 Cerimônia “La Búsqueda de la Visión”

Nessa cerimônia apresentam-se vários elementos simbólicos “del Camino Rojo”, vinculados a outros sistemas simbólicos e que tem como propósito alcançar a complexidade necessária para o preparo dos visionários e da comunidade de apoio para os dias do ritual.

5.5.1 As Primeiras Medicinas

Ao redor do Tipi fez-se um encerramento com os “rezos de tabaco” preparados anteriormente. Os altares próximos ao Tipi e ao Inipi já tinham sido elaborados. A Cerimônia inicia-se à noite, pouco depois de receberem os alimentos. Para essa ocasião as mulheres vestem saias ou vestidos, como é de costume, nesses atos. Em geral, utilizam-se roupas belas de cores diversas, ainda que algumas delas, principalmente as “*mujeres medicina*”, vistam-se de cor branca. Os homens também se apresentam de maneira elegante, com calças escuras e alguns com camisas de manga comprida de cor branca. Os “*hombres medicina*” geralmente utilizam calça jeans e camisas brancas, com alguns acessórios de cores, colares e cintos. Sugere-se a todos que levem agasalhos e alguns objetos que possam proporcionar maior conforto para se manterem em boa posição sentados durante toda a noite, tempo que dura a Cerimônia.

Antes da entrada ao Tipi, algumas mulheres e homens estão com suas medicinas no lugar do Ochoca, próximos de onde se acenderá o fogo dos quatro dias. Alguns tem o “Mambe”, um triturado de folhas de planta de coca, de cor verde intenso, que é colocado na parte superior da gengiva e é engolido lentamente. Esse elemento não produz efeito alucinógeno, e é usado como um alimento energético que ajuda a melhorar a disposição física.

Outras pessoas possuem diferentes tipos de “Rapé”, um preparado de folhas de tabaco moído, que se subministra pelas vias nasais, sendo inalado pelas narinas com a ajuda de um fino canudo. Essa medicina é utilizada, principalmente, com a finalidade terapêutica de descongestionar as vias nasais. Desconheço outras possíveis funções.

Ambas as medicinas, “Mambe” e “Rapé”, são consideradas sagradas. Sobre o tabaco, diz-se que é uma planta que nos conecta a todas as gerações que nos antecederam que também o fumaram como uma forma de conexão com os espíritos. Segundo esse pensamento, fumar o tabaco ou recebê-lo significa a possibilidade de fazer parte desse circuito de conexões.

A folha de coca é uma das plantas mais honradas e respeitadas pelas comunidades indígenas dos Andes. Para eles, é uma planta sagrada, é alimento e é medicina. No estado del Cauca, na Colômbia, os indígenas alimentam-se com ela mastigando as folhas constantemente, durante suas jornadas de trabalho no campo, para manter a força e a energia. É usada também para curar muitas doenças. Para a preparação do “Mambe”, Augusto – um *homem fogo* oriundo de Antioquia – disse que o triturado dessas folhas é rezado e preparado sob a custódia de uma pessoa de sabedoria.

No momento do ritual, as pessoas de *medicina* mantêm diálogos e se relacionam com diferentes pessoas do público, enquanto organizam e preparam as medicinas. Em seguida, algumas pessoas começam a passar em frente a elas para receberem as medicinas preparadas. Eu me detive por uns minutos para observar essa situação, vi que o “Mambe” não estava disponível para o público; quem o possuía (pude ver dois homens), compartilhava com poucas pessoas e, a seguir, o guardavam nas suas mochilas. Havia pelo menos três pessoas com a medicina do “Rapé”, que estavam disponíveis para quem o solicitava.

Sentada em um banco de madeira, ao lado de outras pessoas, entre eles alguns estrangeiros, eu tomaria a decisão de receber ou não o Rapé. Enquanto o tempo passava,

eu escutava as pessoas falando sobre como esse elemento tinha lhes ajudado a resolver problemas de saúde, como catarros e sinusites.

A primeira vez que eu recebi o Rapé foi na mesma Atlântida, no ano de 2010, quando participava de uma reunião de mulheres anterior à Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión”. Na ocasião, a medicina foi ministrada por Citlali, uma das “*mulheres medicina*” que integra a família dos atlantes. A sensação que tive naquele momento foi muito forte, um pouco de ardência na mucosa nasal, porém o efeito passou relativamente rápido.

Finalmente tomei a decisão de receber o Rapé e me aproximei, na fila, de um “*homem medicina*” chamado Argemiro, o único homem afro-colombiano que eu conheci como “*homem de medicina*” durante todo o tempo da minha pesquisa. Ele é membro da família da ecoaldeia e trabalha nesse ofício junto com Citlali, em outro município del Valle del Cauca. Com Argemiro eu já tinha compartilhado a experiência do temazcal, nesse mesmo lugar. Assim, esperei que passassem as pessoas que me anteciam. Quando ele se aproximou de mim, eu me estremei por causa do temor e ele disse para que me acalmasse e me colocasse à disposição.

Rapidamente, colocando sua boca na extremidade do canudo, Argemiro soprou o Rapé por ambas as minhas narinas. A sensação foi impressionante, senti como se um raio tivesse se expandido pela minha cabeça. Começou com uma ardência pelos pavilhões das minhas orelhas, os meus olhos se encheram de lágrimas e começaram a arder e meus condutos nasais se dilataram. A seguir, comecei a expelir secreções pelo nariz e pela boca. Senti um pouco de tontura e um mal-estar que passou só depois de vários minutos. Nesse momento prometi a mim mesma que nunca mais receberia essa medicina. Hoje eu considero que essa foi uma daquelas promessas que os bêbados fazem quando estão com ressaca.

De volta à descrição da dinâmica do lugar, no espaço de socialização das primeiras medicinas apresentam-se homens e mulheres com o domínio de um tipo de conhecimento, o que se mostra como uma forma de generosidade com o público e entre eles mesmos. É um ambiente onde ocorre uma interação entre aqueles que oferecem uma parte do seu domínio ao público: assim é a medicina, que é também parte ativa da crença e, ao mesmo tempo, uma possibilidade de viver o sagrado “*por dentro*”. Essa experiência pode ser comparada ao ato semelhante do recebimento do Corpo de Cristo, na religião católica. O tabaco sagrado limpa e, portanto, purifica.

O ato de receber implica em uma resposta implícita de reconhecimento do outro como uma referência de alguém dotado da capacidade de administrar esse bem. O ato de receber reafirma, portanto, o seu status e lhes confirma o lugar de liderança e de possuidor da sabedoria de tradição. Ao dizer isso, afirmo que existe, nessa experiência, uma lógica do Dom (Mauss, 2009), como uma forma social de interação na qual a força do bem simbólico, neste caso a medicina, estimula o circuito do *dar, do receber e do retribuir*, que marca diretamente o reconhecimento social e o prestígio. O Dom se apresenta como uma lógica organizativa do social nesse espaço. A prática é um exercício de construção de sentidos, onde entram em jogo as identidades, uma vez que “*as medicinas são ancestrais*” e criam novos adeptos e, participando delas, ampliam-se os vínculos e o sentido de pertencimento.

Ser possuidor das medicinas e distribuir as mesmas é também uma forma de agência da transmissão de patrimônios, onde saberes étnicos especializados são assumidos por pessoas não etnizadas, que mediante a vivência de diferentes atos disciplinares, tornam-se aptas para tais domínios. O momento da vivência da experiência de adestramento e de domínio do saber é um espaço onde as pessoas observam os resultados de um caminho, identificam estilos e podem afirmar nas suas decisões a de continuar nessa carreira.

No que diz respeito à atualização das tradições próprias do caminho espiritual ao qual corresponde o ritual, o domínio das medicinas possibilita aos homens e mulheres recriar um aspecto específico do mito da mulher Búfalo Branco: a importância das medicinas. Nesse caso, os produtos que eles utilizam não são propriamente os que correspondem a essa tradição, porém, afirmo que o mito se revela, no sentido em que a tradição propõe (Brown, 1989), no dever de caminhar com as medicinas. Portanto, possuir o “Rapé ou o Mambe” é um ato simbólico que representa a continuidade de um dos mais importantes princípios dessa tradição.

Outro aspecto que destaco é o fato de que as medicinas ali presentes são produtos dos Andes e estão integradas a uma celebração de tradição nativo-americana. Esse aspecto pode ser visto como ação do princípio de unidade entre os povos do qual se fala na profecia do Condor e da Águia, que propõe a importância de integrar os saberes dos povos das Américas.

Tal forma de unidade é, do mesmo modo, um indicador de sincretismo cultural e religioso. Portanto, a atualização dos rituais na ecoaldeia tem como componente

característico a apropriação de sistemas simbólicos diversos que entram em cena de acordo a funcionalidade para os interesses em jogo.

Finalmente, a experiência do público com as medicinas permite uma aproximação dos mistérios reconhecidos e confrontam os preconceitos que existem sobre elas. O contexto em que são subministradas – em um ambiente ritual – está dentro da lógica da ordem de melhorar a disposição da pessoa, no caso do “Mambe”, e de limpar, no caso do “Rapé”. Com ambas as medicinas, o corpo se prepara para abrir o caminho à experiência da expressão do espírito.

5.5.2 Uma experiência do Sagrado: A abertura da Cerimônia

No ambiente anterior ao início da Cerimônia noturna já se mostravam elementos do sagrado. Porém, considero que é a partir da entrada no Tipi que claramente se separaram os dois universos: o profano e o sagrado. É essa Cerimônia que põe fim aos ritmos acelerados das horas prévias, às conversações mais triviais e à mobilidade espontânea pelos distintos lugares da ecoaldeia. A partir desse momento, pessoas, lugares e certos objetos que momentos antes possuíam uma condição comum, mudam seu caráter para se converter em pessoas, lugares e objetos sagrados.

Berger, referindo-se à qualidade do sagrado, afirma:

Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como o pode ser um costume ou instituição particular. Pode-se atribuir a mesma qualidade ao espaço e ao tempo, como nos lugares e tempos sagrados. A qualidade pode finalmente encarnar-se em seres sagrados, desde os espíritos eminentes locais às grandes divindades cósmicas. (...) O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força, aproveitada para as necessidades cotidianas. (BERGER, 1985: 38-39).

A última frase da citação de Berger é adequada em relação ao tema de “sembrarse”, durante “La Búsqueda” e ao uso dos enteógenos durante a Cerimônia. Os visionários confiam na condição sagrada dos atos rituais e na alma da própria substância

que irão experimentar. Ainda que ambas as experiências carreguem uma liminaridade⁶⁸ perigosa, porquanto desconhecida – a exposição a quatro noites na montanha sem maior proteção e a vivência da consciência alterada por efeito do uso do enteógeno – o desafio é assumido em prol da finalidade: a obtenção do benefício da ordem, contida no sagrado e merecida como consequência do sacrifício.

A confiança no sagrado atravessa a figura do homem de medicina, a comunidade presente no ritual e a comunidade da ecoaldeia como estrutura de respaldo. Este tipo de relação na qual a confiança circula e envolve outras figuras de maneira implícita (a natureza, os ancestrais, os espíritos, a experiência da comunidade na realização do ritual, a tradição, etc.) permite ver o sentido de comunidade, de igreja, da religião. A confiança e a fé no resultado fortalecem a vontade de fazer e amplificam o sentido de pertencimento.

5.5.2.1 A Hierarquia na Cerimônia

De volta à descrição do ritual, no interior do Tipi, o fogo já estava pronto e estaria aceso durante toda a Cerimônia. Das brasas (chamadas pelo grupo de rubis), se acenderia o fogo central na primeira hora da manhã do dia seguinte. Ingressariam ao Tipi no primeiro momento os *homens* e *mulheres medicina* encarregados da realização do conjunto cerimonial.

O “*homem medicina*” encarregado da Cerimônia é a pessoa que conduz o ritual. É ele quem oferece as primeiras palavras para o início da mesma e quem ordena o uso da palavra; ele dá os sinais para a entrada dos cantos, introduz a entrada dos tabacos para cada intenção e administra a medicina da noite: o Yagé (ayahuasca).

Esta pessoa é a responsável por todo o processo cerimonial durante os quatro dias. Ao seu lado estará a “*mulher medicina*”, que pode ser uma mulher da tradição ou a sua companheira ou esposa, caso faça parte desse caminho. Também integram o grupo: o *homem tambor*, que acompanhará os cantos durante a noite tocando esse instrumento, o *homem fogo*, encarregado de cuidar desse elemento durante a Cerimônia e a *mulher cedro ou incenso*, encarregada de purificar o lugar e as pessoas durante a noite inteira.

⁶⁸ Utilizo o conceito como proposto por Victor Turner, “fase intermediária de transição”, “margem” ou “limen” (que significa “liminar” em latim), o sujeito no ritual passa por um período e por uma área de ambiguidade, um rápido limbo social”. (TURNER, 2012: 219).

A partir desta descrição, é possível reconhecer a composição da cúpula do ritual e a questão da identificação da pessoa com as suas funções respectivas. A pessoa adquire como nome a função, sendo esta uma forma de identificação com o universo simbólico, quer dizer, uma relação de identidade com a dinâmica do elemento.

No interior do Tipi é levantado um altar sobre o chão, disposto em forma de meia-lua em alto relevo, feito com terra e decorado com sementes, flores, medicinas e elementos próprios para o ritual. Próximo ao altar encontram-se os responsáveis pela Cerimônia, “*La Gente de medicina*”, como eles se denominam. Ao lado desses, outras *mulheres* e *homens de medicina* e, em seguida, os lugares para os visionários e as visionárias. Na sequência, o pessoal de apoio e o restante dos participantes completam o círculo.

O *homem medicina*, Chicham, um dançante do sol e membro da família atlante⁶⁹, foi o encarregado da Cerimônia. Depois de fazer algumas observações sobre a ordem e a distribuição no espaço, passou a palavra para Yamileth e, em seguida, a Ana Maria, para que elas fizessem a abertura do ritual. A maneira como compreendo a mudança no uso da palavra (uma vez que, na condição de encarregado, era ele quem deveria fazer a abertura completa da Cerimônia), é como um gesto de reconhecimento às duas mulheres, por serem as guardiãs da Atlântida; um reconhecimento à hierarquia, por serem elas as representantes do lugar.

Yamileth abriu o Círculo manifestando um reconhecimento aos espíritos guardiões do território da Atlântida. Agradeceu a presença dos mestres e dos guias espirituais, agradeceu ao fogo sagrado e aos corações. Ela disse que ofereceria a reza da noite para o benefício de todos os seres “*sintientes*” do planeta. Agradeceu à família presente e aos que não estavam presentes. Saudou a Mono, seu companheiro, e a Mauricio Tanca, que estavam ausentes fazendo parte de outros processos espirituais.

Em seguida, o “*homem medicina*” pediu a Ana Maria que dirigisse umas palavras ao grupo. Ele exaltou a sua sabedoria e seu trabalho como chefe da cozinha, chamando-

⁶⁹ Chicham é parte da família atlante, ainda que ele não more na Atlântida, está presente nas diferentes atividades que ali se realizam. Ele mora com sua companheira, que é também *mulher medicina*, em um sítio chamado “La Brumana”. Neste lugar eles celebram cerimônias e rituais. O lugar está localizado nos arredores da cidade de Cali. Parece-me que Chicham assumiu a condução dessa Cerimônia devido à ausência de Jorge Calero, que é o guardião da Atlântida.

lhe de Mãe da Atlântida. Ana Maria saudou o Avô e a Avó, à família presente e à família de outras dimensões. Declarou sua gratidão às pessoas que se encontravam ali para oferecer sua reza nesse território. Saudou aos ancestrais e agradeceu a presença dos *homens* e das *mulheres medicina*.

Chichan tomou novamente a palavra, chamou a família para saudar aos sete rumos, pediu que preparassem os instrumentos e as penas. Ele declarou: “*Vamos saudar e avisar a montanha que já chegamos e que estamos aqui bem contentes*”. Fez-se a saudação às sete direções, acompanhado com o som de vários instrumentos que foram tocados ao mesmo tempo: chocalhos, flautas e toques suaves de tambor. Algumas pessoas entoaram um leve sussurro musical.

Desta vez não esteve presente o som da *caracola*. As palavras para cada direção foram curtas, e não foram as palavras de saudação convencionais, da maneira que apresentei no capítulo 3 para o Círculo de Mulheres Killawasi. Chichan só mencionou o nome da direção e os respectivos guardiões. Finalizadas as palavras, foi pronunciada a expressão “Ahó!”, uma palavra utilizada com o sentido de confirmação. É uma saudação, algo que se assemelha à expressão “amém”, do catolicismo

Uma vez finalizada esta parte do ritual, o “*homem medicina*” pediu às *mulheres* e aos *homens medicina* que dispusessem as Chanupas sobre a meia-lua do altar. Pediu para que se fizesse uma defumação com folhas de sálvia para purificar. Solicitou expressamente que se tomasse cuidado para não tropeçar com as Pipas no momento de sair dessa área. Os “rezos de tabaco” de cada visionário (a) também foram colocados no altar. Foi pedido ao *homem de fogo* que trouxesse alguns rubis para serem colocados sobre “La Chacana”, a Cruz do Sul, que estava desenhada sobre o chão integrando o conjunto simbólico do lugar.

A seguinte fotografia, tirada ao amanhecer do dia seguinte a uma Cerimônia noturna, no ano 2010, ilustra essas últimas descrições. Essa imagem não corresponde à Cerimônia que aqui descrevo, trata-se de uma imagem meramente ilustrativa do mesmo ritual.



Figura 39 - Dia seguinte da Cerimônia dos Quatro Tabacos

Na fotografia observa-se parte do altar feito em forma de meia-lua, decorado com tintas coloridas pulverizadas e com flores silvestres. À sua frente está desenhada “La Chacana”, a Cruz dos Andes, sobre a qual foram dispostos os rubis que, junto com as medicinas, purificaram o ambiente. Depois se observam as cinzas produzidas pelo fogo que permaneceu aceso durante a noite toda. Na parte posterior do altar, pode-se ver um recipiente de barro e vários elementos que continham as medicinas que foram utilizadas durante a noite. Estão ali algumas pessoas que fizeram parte do ritual, e de camisa branca com boné, aparece o Mono, *homem de medicina* que esteve à frente da Cerimônia. Nesse momento ele tem nas mãos um tambor Cerimonial. **Fonte:** arquivo pessoal (2010).

5.5.3 Os Quatro Tabacos

Durante a noite da cerimônia de purificação, os *homens e mulheres medicina* e o grupo de visionários fumam coletivamente quatro tabacos. Cada um deles é uma oferenda a cada direção e cada um tem um objetivo. Fumam-se os tabacos em diferentes momentos durante a noite, e se intercalam com o subministro das medicinas, dos cantos, dos atos simbólicos e das rezas.

- O primeiro tabaco é do propósito;
- O segundo tabaco é da água;
- O terceiro tabaco é do poder;
- O quarto tabaco é dos alimentos.

5.5.3.1 Observações no Ambiente Durante a Reza do Primeiro Tabaco

No momento de preparar o primeiro tabaco, uma das expressões de Chichan foi a seguinte “*Pedindo ao WakanTanka pela renovação da nossa vida aqui na terra e para cultivar a reza pela esperança na nossa terra. Grande Espírito protege-nos e ampara-nos*”. O tabaco que se acendeu foi apresentado sobre uma folha de palha de milho como

uma oferenda. Segundo relatou o “*homem medicina*”, para essa reza foi aceso um tabaco proveniente das selvas da Venezuela, produzido pelos índios Piaroa.

O tabaco do propósito circulou pelo grupo, no sentido horário, para ser fumado. A pergunta formulada pelo “*homem medicina*” no início da reza foi: “*Por que estamos aqui?*”. Depois de fumar, entregou-o a Citlali, a *mulher Cedro*, que fez a saudação ao Grande Espírito e fez vários pedidos em favor do cumprimento do propósito de cada visionário. O tabaco avançou entre as pessoas de medicina que estavam no altar e entre os visionários. Cada pessoa que o recebia pronunciava suas palavras de saudações e afirmava seu propósito.

Discursos com diferentes linguagens foram emitidos no momento de receber e de fumar o tabaco. Neles estavam presentes os nomes de divindades, de alguns alimentos, de povos, de caminhos espirituais e de situações diversas. Em geral, todos declaravam sua gratidão para com o Grande Espírito e pediam para ele um guia. Apresentavam-se diante dele e expressavam sua necessidade de receber proteção durante a Cerimônia. Houve quem utilizasse palavras em língua Lakota e em línguas que não consegui identificar. Suponho que eram palavras em Quechua, já que é comum, durante as cerimônias, que se utilizem palavras e cantos nessa língua.

Na hora de pronunciar as saudações e expressar os propósitos, era possível perceber o universo sincrético manifestado na nomenclatura de deidades e seres a quem se atribuem condição sagrada. Entre outras, mencionadas, estavam as seguintes: “o Grande Espírito, WakanTanca, a Mulher Búfalo Branco, a profecia do Condor e da Águia, os povos Andinos, os Guambianos, os cuidadores da Reza da Água, os Taitas, os Portadores das Chanupas, os Portadores de Medicina, a Pachamama, a Montanha, *La gente del maiz* (milho), os Anjos, Papa Inti, a Montanha Sagrada, a Força Feminina, a gente da Reza em Prol da Chegada da Dança do Sol a Colômbia, os Seres sintientes, os Guardiões da Noite”.

5.5.3.2 A Principal Medicina da Noite

Precedido de um importante momento de silêncio, foi realizado o oferecimento da primeira medicina enteógena. Esse é um dos momentos mais esperados pelo público. Em conversas que antecederam esse momento, algumas pessoas disseram que a medicina é uma experiência necessária para responder inquietações sobre suas próprias vidas e para

continuar no caminho espiritual. Dessa forma, vive-se, a experiência da medicina das plantas sagradas como uma afirmação de pertencimento ao “Camino Rojo”.

O “*homem medicina*” tinha à sua frente um recipiente de barro que continha a medicina do “Yagé”. Ele colocou uma quantidade do líquido em uma pequena cabaça e rezou a bebida em uma linguagem que não pude identificar. Falava em voz baixa e emitia alguns sons, falando para a medicina. A seguir, experimentou a bebida, emitiu alguns sons mais fortes e terminou de beber. Nesse momento, iniciou-se um acorde de violão, um dos visionários começou com o primeiro canto da noite, uma animada música que foram cantando em conjunto todos os participantes que a conheciam. A letra dizia: “*medicina que trazem os céus desde a floresta a meu coração, iluminando os caminhos trazendo a libertação (...)*”.

Os primeiros a receberem a medicina foram os que estavam na área do altar, e ela foi passando pelas mãos de cada participante, seguindo o sentido horário, da mesma maneira que fora oferecido o tabaco. Um dos “*homens medicina*” foi entregando a cabaça com uma pequena porção da bebida para cada uma das pessoas. Os cantos entoados no momento foram os que usualmente se utiliza, no Brasil, nas celebrações do Santo Daime. São músicas suaves e cheias de palavras e expressões que se referem à natureza e aos seres de proteção. Posteriormente, foram entoados outros tipos de cantos, alguns mais comuns dos Andes e outros de tipo xamânico, também cantos em língua Guaraní acompanhados pelo toque do tambor.

Meu lugar dentro do Tipi estava localizado na diagonal do “*homem medicina*” que dirigia a cerimônia. Eu estava sentada ao lado de um homem da Argentina. Ele e eu tínhamos recebido juntos a medicina do Rapé, e ele dizia que o mal estar nasal ainda era muito forte. Chegava nosso momento de receber a medicina. Eu não encontrei uma palavra para descrever o sabor e o cheiro da bebida. Posso dizer que é quase amarga e salgada. Eu já havia experimentado essa medicina pela primeira vez durante uma “Búsqueda de la Visión” do ano de 2010.

Depois de passar a medicina por todas as pessoas do círculo, o “*homem medicina*” novamente verteu uma quantidade dessa bebida na cabaça e, emitindo vários sons sobre o líquido, bebeu outra vez. Em um dado momento, ele disse: “*_Hambleche*”, e as demais pessoas repetiram a palavra, que é uma forma abreviada do nome, em Lakota, da Cerimônia de “la Búsqueda”. A esse momento, seguiu-se um tempo prolongado de silêncio.

Quase todas as pessoas observavam o fogo central durante esse momento. Pela sua função, a *mulher Cedro* levantou-se de seu lugar para colocar as medicinas sagradas sobre o fogo da Chacana. Momentos depois começaram a entoar cantos com toques de tambores, mais fortes e permanentes. O “*homem medicina*” disse que os cantos produziam força e pediu a todos para que acompanhassem com a voz. Enquanto os cantos ocupavam o momento do ritual, com o toque de tambor em ritmo contínuo, o *homem fogo* cuidava da sua tarefa, realizava desenhos com as brasas e as cinzas, ajudado por uma pá. Os desenhos representavam elementos da natureza. Sua tarefa era cuidadosa e silenciosa e ele se mantinha atento aos movimentos das madeiras que estavam no fogo.

No tempo decorrido, houve vários atos do ritual agenciados por parte de “la gente de medicina”, atos com bastões e com a medicina do Cedro. Algum tempo depois, recebemos a segunda dose de “Yagé”. Passados alguns minutos, o homem que estava ao meu lado começou a se inquietar e a emitir sons; ele movia o corpo e se queixava, parecendo fadigado. Em mim, começou um mal-estar estomacal e um sentimento de pena e de dor e, nesse momento, eu comecei a chorar suavemente, eu choramingava como uma criança. Por alguns momentos eu olhava o meu companheiro do lado, que continuava com movimentos e gestos de mal-estar explícito no seu rosto. Várias pessoas saíam do Tipi. Escutava-se e percebia as pessoas inquietas, algumas olhavam diretamente para o fogo, outras choravam.

Em um determinado momento o meu companheiro abandonou o lugar e permaneceu por vários minutos fora do Tipi. Eu observava o fogo enquanto o meu sentimento de lástima ia se tornando agudo. Os cantos xamânicos continuavam e o toque do tambor era intenso. Minutos depois, saí do Tipi, o mal-estar estomacal continuava. Quando cheguei à porta de saída, o “*homem medicina*”, Alivio, me perguntou como eu me sentia e eu disse que estava sentindo um mal-estar e que precisava ir à latrina. Quando caminhava para o local, comecei a chorar intensamente. Lembro que, durante esse sentimento de pena, aparecia com frequência a imagem do meu pai.

Quando voltei ao Tipi, meu companheiro que estava do meu lado já havia retornado ao seu lugar. Ele tinha uma aparência de maior tranquilidade. Fixei meu olhar sobre o fogo e comecei a perceber um cenário diferente do que existia na realidade. Eu percebia que só havia o fogo, e ele era imenso. Comecei a ver uma menina que corria por todos os lados, pulava e brincava. Eu olhava para outras pessoas com a intenção de me sentir acompanhada em minha percepção, mas não conseguia a comunicação pretendida

com ninguém. Eu sorria vendo essa criança correndo e brincando. Depois de um tempo, mudei a minha posição corporal, me encostei de uma melhor maneira sobre a lona do Tipi comecei a sentir uma sonolência. É só isso que eu me lembro.

Em ambos os casos, quero destacar o meu estado de consciência afetado pelo uso da medicina. Também aponto o sentimento de preocupação por estar na minha própria vivência e por ter perdido, de alguma maneira, o contato com outras situações e com o entorno. Como eram, ambos os espaços, cenários da minha pesquisa e ainda que a experiência com as medicinas fizesse parte do processo, esse argumento não seria satisfatório naquele momento, sobretudo porque ele vinha acompanhado de um tipo de reclamação por não ter conseguido limitar melhor as minhas expressões, principalmente aquela gargalhada incontrolável na aldeia Guarani que poderia ter sido interpretada pelas demais pessoas como uma falta de respeito.

Em uma reflexão posterior, percebi que a minha sensação de incômodo estava necessariamente acompanhada do medo que me permitiu viver esse tipo de experiências extraordinárias que, de certa maneira, rompiam com a normalidade dentro de meu propósito de trabalho.

A respeito do que disse acima, em minha viagem para o México aproveitei para reler o livro “Las Enseñanzas de Dom Juan”, de Castaneda (2001). Ao revisar suas anotações do diário de campo, encontrei um dos comentários que ele faz a Dom Juan, em certo momento, depois de ter passado pela experiência da medicina do “Peyote ou Mescalito” (preparados de plantas enteógenas). Ele refere-se à sua situação de inconformidade com o resultado da sua formação xamânica, e fala do medo. Cito Castaneda destacando este último aspecto. Na verdade, as minhas inquietações posteriores às experiências foram, principalmente, uma reação ao medo ao pensar que estava perante uma situação na qual sentia comprometido meu juízo e o meu trabalho como pesquisadora. Castaneda escreve:

Quinta feira, 17 de agosto de 1961

Expôs a Dom Juan o meu sentir ao respeito da experiência. Desde o ponto de vista de meu trabalho, tinha sido desastrosa. Disse que não me apetecia um outro encontro similar com Mescalito. Aceitei que quando me ocorreu tinha sido mais que interessante, mas agreguei que nada disso poderia realmente me impulsionar na procura dele de novo. Acreditava seriamente não estar feito para esse tipo de empresa. O “peyote” tinha me produzido, como reação posterior uma estranha classe de incomodidade física. Era um medo ou uma *desdicha* indefinidos; uma certa melancolia que

eu não podia definir com essa exatidão. E tal estado não me parecia nobre de modo algum.

Dom Juan riu e disse:

- Estas começando a aprender.
- Esse tipo de aprendizado não é para mim. Não estou feito para ele, Dom Juan.
- Você é muito exagerado.
- Esta não é nenhuma exageração.
- É sim. O único problema é que só a mente exagera os maus aspectos.
- No que a mim respeita não tem bons aspectos. Tudo o que sei é que me dá medo.
- Não há nada de mal de ter medo. Quando a gente teme, vê as coisas de forma distinta. (CASTASNEDA, 2001: 98).

Retomo agora o ritual dentro do Tipi. Durante o meu momento de descanso, aconteceu o rezo dos outros dois tabacos, o tabaco da água e o tabaco do poder, que são fumados pela *mulher incenso*, o *homem de fogo* e o *“homem medicina”* que cuida do ritual. Ao amanhecer, o *“homem medicina”* começou a falar com um tom de voz vigoroso, anunciando o início do dia. Assim, todos nós fomos nos preparando da melhor maneira, era momento do quarto tabaco, o tabaco das mulheres e a chegada dos alimentos.

Esse último tabaco é fumado pela *“mulher medicina”* que acompanha o *“homem medicina”*, e é compartilhado só entre as mulheres de medicina. A *“mulher medicina”* rezou, agradeceu pela presença do alimento na terra, pela força da Pachamama. As *“mulheres medicina”* que faziam parte do grupo trouxeram da cozinha os alimentos que tinham sido preparados, alguns na noite anterior, como por exemplo as *arepas* de milho, (um alimento típico dos Andes), os pequenos troços de carne; outros alimentos foram preparados poucos minutos antes, como era o caso da mistura das frutas.

Cantos e rezas de gratidão acompanharam a entrada dos alimentos que foram apresentados de maneira criativa. Antes das pessoas receberem o alimento, fez-se uma oferenda desses ao fogo, colocando sobre as brasas pequenas porções de cada um deles. Os alimentos foram colocados no altar, purificados e apresentados perante o Grande Espírito. Nesse lugar não se come em pratos, os recipientes com os alimentos são passados de forma lenta, de mão em mão, no sentido horário, cada um recebe e coloca um pouco sobre a palha de milho que está disponível para cada pessoa dentro do primeiro recipiente. Com esse partilhar, finaliza-se a cerimônia.

5.5.4 “La Siembra de los Visionarios”

A atividade que antecede a “La Siembra” é um temazcal. Neste ritual participam somente as pessoas *medicina* e os visionários. Ao amanhecer, os *homens de fogo* pegam os rubis da cerimônia noturna para acender o fogo central. Nesse novo fogo serão colocadas as Avós Pedras a serem usadas no temazcal. O temazcal se realiza em dois momentos; para partir rumo à montanha se fazem duas portas, quer dizer, entram no temazcal as pedras quentes duas vezes para serem realizadas duas rezas. As outras duas portas são realizadas no dia em que os visionários retornam da montanha. O temazcal é misto, como quase todos os que são celebrados na Atlântida. Porém, se uma das mulheres visionárias estiver no seu período menstrual, será realizado para ela um temazcal lunar, e será acompanhada somente de mulheres.

No final do ritual de purificação com o temazcal, os visionários se encontravam prontos para serem levados à montanha e iniciarem suas experiências solitárias. Nesse lugar sagrado, o buscador de visão “implorará e suplicará” ao Grande Espírito que lhe mostre a resposta às suas questões pessoais e lhes permita obter uma visão.

Com os atos de preparação que são basicamente provas de disciplina, é liberado um espaço no corpo físico e no pensamento dos visionários, para que possa acontecer o resultado esperado. Foucault (2008) escreve sobre o tema da disciplina, que esta tem como um dos seus elementos um caráter centrípeta. Ele afirma:

A disciplina é essencialmente centrípeta. Quero dizer que a disciplina funciona na medida em quem isola um espaço, determina um seguimento. A disciplina concentra, centra... O primeiro gesto da disciplina é, de fato, circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites (...) A disciplina, por definição regulamenta tudo. A disciplina não deixa escapar nada. (FOUCAULT, 2008: 58,59).

Em rituais desse tipo, a disciplina e a consecução dos objetivos são vistos pelos próprios sujeitos como ganhos sobre si mesmos, onde são postos à prova a perseverança e o domínio das emoções, que podem limitar o sucesso. Porém, ainda que a experiência se mostre como uma situação individual e subjetiva, e como um ato que se produz pela própria vontade, ela está vinculada a um conjunto de dispositivos de ordem e de controle quase imperceptíveis, que operam de maneira eficaz.

A permanência dos visionários na montanha, durante o período que dura o ritual, provoca situações que os afeta emocionalmente. Na minha experiência, em 2010, duas pessoas me falaram que, principalmente durante a noite, ao estarem distantes dos barulhos cotidianos e ao perceberem os sons com os que não tinham familiaridade, viveram momentos de muita tensão e medo, situação que só conseguiam minimizar quando se aferravam a seus objetos sagrados, a uma reza ou ao pensamento de que estavam acompanhados de outros que passavam pela mesma situação.

Durante as conversas informais⁷⁰ algumas pessoas revelaram que a soma de todas as intenções, junto à presença dos seres da noite e as rezas lhes teriam permitido superar os desafios. Conseguir “uma visão”, para os visionários, estaria garantido pela ausência do alimento e dos líquidos no organismo (pelo vazio, como expressado por Julian), junto ao sacrifício de se expor à vivência solitária. É uma experiência que aglutina níveis de expectativa de todos os que a acompanham e de todo o grupo que faz parte da prática.

A disciplina e os mecanismos de controle participam de um conjunto de relações de poder que estão presentes nas experiências específicas, à maneira de rede de micro poderes que, segundo Foucault (2008), tornam-se infinitos. Na Cerimônia, alcançar a visão envolve a expectativa do sucesso coletivo sobre o indivíduo à prova, a questão da capacidade em relação ao gênero, a própria imposição de maiores níveis de exigência, afiliar-se ao conjunto de crenças e verificar a eficácia destas perante os desafios emocionais, fisiológicos e mentais que intervém. A tudo isto, soma-se a expectativa pessoal de ganho de prestígio e de reconhecimento por parte da família espiritual à qual se pertence.

No debate sobre segurança, território e população, Foucault (2008) assinala o tema da disciplina sobre o corpo dos sujeitos da seguinte maneira:

A disciplina também, é claro, se exerce sobre o corpo dos indivíduos, mas procurei-lhes mostrar como, na verdade, o indivíduo não é na disciplina o dado primeiro sobre o qual ela se exercia. A disciplina só existe na medida em que há uma multiplicidade e um fim, ou um objetivo, ou um resultado a obter a partir dessa multiplicidade (...) para uma disciplina, o indivíduo é muito mais uma determinada maneira de recortar a

⁷⁰ Não tive possibilidades de gravar entrevistas acerca da vivência na montanha. Os comentários sempre foram muito gerais, pois essa é considerada uma experiência íntima. Também não existe no decorrer da Cerimônia um momento para a socialização deste aspecto.

multiplicidade do que a matéria-prima a partir da qual ela é construída. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que a partir dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos. (FOUCAULT, 2008: 16).



Figura 40 - Homens tocando o Wewe

Essa fotografia mostra um grupo de homens ensaiando os cantos para o recebimento dos visionários, atividade que acontece horas antes do retorno do grupo ao Ochoca. Os homens utilizam bastões com os quais conseguem emitir o som que acompanha os cantos; tratam-se de músicas que, de forma geral, mencionam os espíritos e os diversos elementos da natureza. Ao lado esquerdo, de camisa branca, observa-se Juan, *homem de medicina* morador da ecoaldeia, e de camisa branca e rosa, Julian. **Fonte:** arquivo pessoal (2011).

Os rituais são realizados coletivamente e o ganho se mostra na capacidade do sujeito de superar as exigências e os desafios. Os resultados são os benefícios que aportam à manutenção do laço da família do qual pertencem e do ritual do qual participam. Por outro lado, essa experiência leva, fundamentalmente, à construção de uma nova pessoa. Assim, “La Búsqueda de La Visión”, como experiência que integra um universo simbólico, conduz, de forma direta, à experiência biográfica (Berger e Luckmann, 1968:127).

5.5.5 O Retorno dos Visionários

No dia do retorno dos visionários se reorganiza o Tipi, reordenando seu altar e o altar do temazcal. Deixa-se pronto o “Wewe”, o grande tambor, que será tocado por um grupo de pessoas para acompanhar os cantos de recepção dos participantes. Quando toda ecoaldeia estiver pronta, geralmente próximo ao meio-dia, as pessoas de medicina partem rumo à montanha para se reencontrarem com cada um dos visionários.

Quando o grupo que retorna da montanha se aproxima do Ochoca, toca-se a Caracola. Quem estiver desempenhando outras atividades dirigirá, de forma rápida, a esse lugar para assistir a chegada. Alguns familiares dos visionários chegaram mais cedo ou na noite anterior para participar da recepção. Esse é um momento emocionante, algumas pessoas choram, batem palmas e se mostram sensíveis. Os cantos com o tambor se fazem com maior força e alegria.

À frente do grupo que chega lentamente, aparece uma “*mulher medicina*” com a sua “copalera”, defumando o caminho para purificar tanto o espaço quanto as pessoas. Em algumas ocasiões, atrás dela segue um “*homem de medicina*” trazendo, enlaçada, uma égua vestida com um pano colorido. Essa é a representação de que os visionários chegariam ao lugar à galope de forma triunfante. A seguir, aparecem os visionários trazendo em suas mãos “Los rezos de tabaco” que servirão como custódia e que serão oferecidos ao fogo central.

Todos foram entrando no Tipi sem falar com o público e sem fazer importantes gestos de complacência pelo acolhimento. Uma vez nesse espaço, o “*homem medicina*” proferiu palavras de agradecimento, orações e reconhecimentos em geral pela consecução do propósito. Foram servidas a eles frutas frescas e bebidas naturais. Finalizado esse momento, o grupo dirigiu-se rapidamente ao Inipi para realizar as duas portas do temazcal que encerraria o ritual.



Figura 41 - Ingresso ao Tipi

Na fotografia aparecem homens e mulheres visionárias ingressando ao Tipi. À esquerda, de camisa branca, aparece Chichan, *homem de medicina* encarregado desse ritual. No final da fila, de saia branca e camisa vermelha, Yamileth, *mulher de medicina* levando nas suas mãos uma copalera com incensos para purificar. **Fonte:** abnm rquivo pessoal (2011).

Após o término do temazcal, todos tomam banho e se arrumam com belas roupas para participar do ritual de encerramento. O ato ocorre no salão central e todos ficam em pé, formando um grande círculo. São entregues os presentes aos visionários em reconhecimento pelo sucesso do seu sacrifício; em geral, esses recebem penas de aves e medicinas. Cada um deles, no momento de receberem seus presentes, expressam brevemente palavras de agradecimento. Em seguida, os apoiadores lhes entregam seus presentes pessoais com os quais reconhecem o triunfo dos seus propósitos.

Reconhecem e oferecem presentes a todas as pessoas pelas tarefas desempenhadas e existe sempre uma menção especial para a equipe da cozinha. Por sua vez, os visionários (as) entregam presentes às pessoas de *medicina* em gratidão pelo apoio e serviço. Uma vez mais temos aqui a experiência de intercâmbios simbólicos, o circuito de dar, de receber e de retribuir. Com esse ato, é finalizada oficialmente a Cerimônia.

Depois desse momento, realiza-se a celebração com o alimento. Quando todos estão na sala de jantar para receber o almoço, cria-se um ambiente descontraído onde se percebem risadas e anedotas acerca das diferentes situações vivenciadas durante o ritual. Esse é o único espaço onde é possível, de maneira coletiva, o intercâmbio de comentários sobre a vivência na montanha. Porém, algumas pessoas se abstêm de apresentar detalhes de sua experiência pessoal.

Em um ritual, no ano de 2010, uma professora universitária que participou do ritual narrava que, durante sua experiência, ela tinha recebido as respostas do Grande Espírito através de vários animais. Falou de aves, de insetos e de pumas. Geralmente, as narrativas que se fazem estão relacionadas com a maneira como cada um interpreta a somatória de elementos, pensamentos, sonhos, sentimentos e intuições vivenciados durante os quatro dias de ritual.

A Cerimônia de “La Búsqueda de La Visión” é um cenário que permite acompanhar, de forma detalhada, o conjunto simbólico e sagrado da ecoaldeia e a maneira como se constrói o sentido da vida comunitária. É um espaço onde as trajetórias individuais se destacam, potencializam e se reafirmam a partir do jogo de capitais presentes. O conjunto Cerimonial recria, assim, uma nova realidade social.

Finalmente, como afirma Berger sobre a religião: *“o poder da religião depende em última instância da credibilidade das bandeiras que se colocam nas mãos dos homens quando estão diante da morte, ou mais exatamente quando caminham inevitavelmente para ela”*. (BERGER,1985:64). O ritual de “La Búsqueda de La Visión” é uma experiência na qual morre uma forma de ser dos indivíduos e na qual esses renascem através do sacrifício. É, portanto, de acordo com Mauss (1979), uma experiência de construção da pessoa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em uma manhã do mês de outubro de 2012, recebi um e-mail anunciando uma conferência internacional na cidade de São Paulo, com o sociólogo francês Michel Maffesoli, que tinha por título “*Mudança de valores na sociedade pós-moderna*”. No convite apresentava-se uma reflexão acerca de um dos principais temas de discussão das sociedades contemporâneas, a crise, um fenômeno que mostra transformações e mudanças sensíveis, tanto nas sociedades como na vida pessoal dos indivíduos. Achei, propício, portanto, iniciar a conclusão do meu texto com a reflexão desse autor, pois sintetiza, em parte, elementos que foram discutidos durante a argumentação.

A crise pela qual muitos países vêm passando não é simplesmente econômica ou financeira, ela está dentro do imaginário das pessoas, dentro de suas cabeças. Existe uma “mudança climática espiritual” que tem suas consequências na economia. É preciso observar a vida cotidiana das pessoas para compreender e interagir com as mudanças paradigmáticas de nosso tempo. A cada três ou quatro séculos, a humanidade passa por mutações de base, por mudanças de valores, na maneira de viver junto, de se organizar em sociedade. São mudanças que não aparecem visivelmente, pois operam dentro do íntimo, do cotidiano das pessoas. Os valores e a visão de mundo de cada época constroem o imaginário coletivo, que alimenta e é alimentado pela cultura de cada civilização. A crise atual é sentida por todos porque indica o esvaziamento e, ao mesmo tempo, o preenchimento desse imaginário coletivo. Mudar de paradigma significa mudança de modelo de vida, da construção do pensamento. Vivemos esse movimento pós-modernidade: a crise é quando não se tem mais consciência e confiança sobre quem somos. Somos herança de uma cultura organizada por projetos de vida e, em nossa época pós-moderna, eles desapareceram. Não se fala mais em projeto de vida, o mundo pós-moderno constrói-se preocupado com o hoje e não mais com o futuro⁷¹.

A reflexão anterior fala da dialética indivíduo e sociedade, na qual se destaca a intensidade do vínculo entre as experiências aparentemente mais íntimas dos sujeitos e os fenômenos econômicos sócio-políticos e culturais. O tema da crise da vida moderna, que

⁷¹ Conferência Internacional Mudança de valores na sociedade pós-moderna. Disponível em: http://palasathena.org.br/curso_detalle.php?curso_id=161. Acesso: 27 de outubro de 2012.

amplamente se descreve nos ambientes políticos, acadêmicos e sociais, foi mostrado nesse trabalho em relação à experiência dos indivíduos, à maneira de expressões de crises de sentido que se traduzem especificamente como crises de identidade, quer dizer, como uma experiência que está presente de maneira pontual na biografia dos sujeitos.

Um dos principais problemas assinalados na discussão teórica dessa tese, assim como por meus interlocutores, foi o impacto negativo causado ao meio ambiente como consequência dos modelos de exploração excessivos, produzidos pelos sistemas de produção capitalistas. Somado a isso os desequilíbrios na qualidade de vida, devido aos excessos das demandas para a subsistência, a simplificação das relações sociais e as formas básicas de convivência, nas quais os laços que constroem os sentidos da comunidade se enfraquecem.

Canclini (2000), ao definir o conceito de modernidade para o caso da América Latina, mostra um panorama heterogêneo composto por tradições pré-modernas, nas quais participam traços do mundo indígena e hispânico, junto a substratos culturais das migrações. Tudo isso, posto em relação ao conjunto de poderes políticos, com as variáveis educativas e com as formas de comunicação modernas, mostra uma modernidade híbrida e complexa no que diz respeito a outras realidades, como as de sociedades com modelos de desenvolvimento que se propõem como exemplos a serem alcançados.

A modernidade Latino-Americana é um cenário complexo em constante transformação, no qual os sujeitos se vêm movidos a realizar escolhas de maneira mais frequente para manter níveis de satisfação que correspondam às suas expectativas. Nesse sentido, vimos como alguns indivíduos constroem novos paradigmas que transformam suas realidades, assumem decisões taxativas e mobilizam recursos tradicionais e modernos que, sendo articulados com outras experiências e com propostas afins, produzem modelos de vida resignificados.

Apresentei Berger e Luckmann (1996), autores que definem a complexidade do projeto de modernidade sob o conceito de pluralismo, condição que, além de ser um indicador de desequilíbrio social, é apresentado como um cenário de oportunidades e de alternativas para a sociedade, apelando aos recursos depositados no que eles denominam de “reservas de sentido” e que, nesse caso, são os referentes considerados ancestrais e tradicionais, eficazes para enfrentar a crise de uma forma criativa.

Apresentei o projeto da ecoaldeia “La Atlântida” como um tipo de resposta alternativa à crise social, como uma comunidade onde se destaca o modelo de convivência

caracterizado por princípios de bio-sustanbilidade e por seu projeto religioso, moderno e sincrético. Isso em termos do dinamismo e dos componentes que dele participam. A ecoaldeia é uma realidade possível, a partir dos processos de reflexão, de articulação das oportunidades e das experiências individuais. Destaquei nesse projeto, a participação de distintos campos de conhecimento acadêmico e os aportes das trajetórias de vida individuais, que caracterizam particularmente seus membros de base.

A comunidade da ecoaldeia é uma instituição aglutinadora de interesses comuns e produtora de estratégias de socialização através do desenvolvimento das atividades que compõem seu universo simbólico de crenças. De tal maneira, projeta-se como um espaço produtor de sentidos no qual o ancestral e o tradicional se destacam como parte fundamental de sua razão de existência. Essa condição é um referencial para quem, à procura de uma novidade, encontra nesse modelo possibilidades de interlocução e de acolhida.

A ecoaldeia é uma plataforma para a exibição de modelos particulares de projeção pessoal e profissional; nela indivíduos com capitais culturais significativos, imprimem qualidade e prestígio à identidade da comunidade. Ao mesmo tempo, esses indivíduos adquirem experiências e reconhecimento por parte do público, ampliando seus próprios capitais. Nessa direção, novos estilos de vida são construídos, sendo referência da recuperação de práticas ancestrais e de tradições.

Os projetos individuais estão dotados de um conjunto de bens simbólicos nos quais participam ideologias, mitologias, sincretismos religiosos, experiências internacionais, crenças de diferentes culturas, redes de mercado, aspectos políticos e novos discursos. Em geral, seus perfis recolhem elementos de caráter histórico, à maneira de recursos patrimoniais, que são a base da ação. Nesse sentido, os patrimônios culturais cruzam fronteiras e se adaptam aos novos contextos socioculturais, onde são inseridos como produtores de sentido. Esses recursos deixam de ser peças que se observam, ou histórias que se escutam ou que se leem, para serem vivências que fazem parte da vida comum e cotidiana dos sujeitos, sendo, ao mesmo tempo, recursos que se mobilizam como consumos, dentro dos mercados culturais.

Mostrei alguns casos de lideranças que se caracterizam pela vivência espiritual e religiosa como exercício profissional. São estes exemplos o de Mauricio, da Avó Margarita e do Ramiro, pessoas que trabalham a serviço da atualização das tradições sob

o perfil de construtores de realidades, sendo, ao mesmo tempo, agentes para a promoção de modelos de vida alternativos.

Mencionei também que, durante minha experiência de trabalho de campo, na cidade de Santiago do Chile, estive presente no momento da chegada de uma peregrinação que acompanhava Ñaupany Puma, um homem indígena que caminhava por vários lugares do mundo apresentando uma mensagem que convocava a uma mudança da humanidade. A proposta se chama o “Pachakute”, que se traduz como “a grande mudança”, mudança na consciência humana, mudança na consciência do planeta⁷². Ñaupany contou que foi preparado desde pequeno para a missão de ajudar nesse projeto.

Para cumprir com o seu objetivo, esse personagem realiza uma peregrinação por diferentes lugares do mundo há mais de três anos. Ñaupany fez referência ao fim de um ciclo de tempo, ao fim de uma era e ao princípio de outra. Estaríamos agora em um ponto intermediário, em uma época que demanda mudanças na consciência. Em sua apresentação, falou da importância de se preparar para esse novo tempo. Falou de construir mudanças para sarar o sofrimento da Mãe Terra e de construir uma unidade. Afirmou que *“somente convertidos numa família; os povos nativos, com os povos atuais que vivem no continente, poderiam ser uma força para mudar a situação do planeta. Para que a consciência que agora é separada ou separatista, possa mudar, para ser uma essência só, uma consciência só que curem a Mãe Terra”*.

O projeto de vida desse personagem é uma amostra da articulação de legados tradicionais com a vida moderna. Mostra a relação entre uma experiência cultural pessoal e a vida profissional a serviço de uma causa social de grandes dimensões. Nessa tarefa, assume o dever de conscientizar um público variado acerca da complexidade do tempo moderno e sobre a necessidade da articulação de experiências para que a humanidade alcance uma forma de vida mais satisfatória. Nesse caso, como no caso dos personagens da Atlântida, os capitais escolares e culturais são aspectos que contam positivamente na articulação de processos e na geração de princípios organizadores da vida social.

Mostrei, particularmente nos capítulos três e quatro, a categoria “feminino” como uma construção nativa resultante da articulação de processos políticos e sociais, com

⁷² Esta frase foi extraída de um vídeo que aparece na internet. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=-m-qSVg4VR8>. Acessado em 3 de novembro de 2012.

traços de movimentos sociais como o ecofeminismo, com um conjunto de referentes simbólico-religiosos provenientes de outras vertentes. A categoria “feminino” foi apresentada como a formulação do coletivo para constituição de uma consciência que beneficie as relações entre os homens e mulheres, e destes com as diferentes realidades do entorno.

De maneira pontual, o aporte principal da obra de Berger e Lukmann (1997), para esse trabalho, foi posicionar o tema da crise de sentido como expressão da crise de identidade e, portanto, como uma realidade a ser discutida além da questão meramente individual. Para esses autores, o assunto deve ser visto a partir de uma lógica intersubjetiva e em relação ao contexto social.

Considero, assim, ter começado a demonstrar que para meus interlocutores, a adesão ao projeto da ecoaldeia “La Atlántida” representa a possibilidade de uma reconstrução de si mesmo. No capítulo cinco, penso ter oferecido um exemplo mais contundente desse aspecto com a descrição da Cerimônia de “La Búsqueda de la Visión”, uma experiência corpórea/espiritual/sensorial que permite ao sujeito vivenciar uma nova pessoa.

Apresentei também, nessa tese, a figura do Círculo como alternativa presente em todas as formas de organização coletiva, sendo uma constante que assinala ciclos que se constroem e que se renovam a partir de elementos da mesma base: a base da criatividade humana que, de maneira inteligente, amalgama os recursos existentes, aproveitando as formas mais rústicas da vida para serem articuladas com os recursos mais atualizados do campo científico e tecnológico moderno.

As sociedades constroem, dessa forma, novos modelos, avançam e aproveitam os recursos da atualidade para melhorar as condições de vida. Porém, parece que existe uma tendência a afiançar essa mesma realidade sob princípios que promovam confiança e ordem, e que são procurados em referentes precedentes, até de épocas anteriores. Como mostrei aqui, um mecanismo pelo qual os sujeitos se posicionam de melhor maneira nesse momento histórico é a articulação da vida presente aos referentes do passado, mediados no campo simbólico e, em especial, pelo sentido do sagrado.

Dessa maneira, a figura do círculo foi interpretada como uma representação do movimento habitual da vida humana. Um avanço constante, com necessidades permanentes de retorno. Assim, circular no sagrado representa a necessidade de renovar,

de maneira constante, os pontos de articulação sobre os quais se constroem as identidades e os sentidos da vida.

Por fim, cabe afirmar que disponho de um material muito mais amplo sobre o tema e que continuarei trabalhando em artigos e comunicações. Reconheço, de toda forma, que esse trabalho pode e precisa ser submetido a novas reflexões teóricas e metodológicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. **Mythologies**. Paladin, St Albans, 1976.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidad líquida**. Editorial fondo de Cultura de México DF, 2004.

BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad**. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Editorial Paidós, 1997.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**. Elementos para uma teoria Sociológica da Religião. Edições Paulinas, 1985.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. **Modernidad, pluralismo y crisis de sentido La orientación del hombre moderno**. Paidós: Barcelona, 1997.

BOURDIEU, Pierre. **Gostos de Classe e Estilos de Vida** *En* BOURDIEU, Pierre, Sociologia. Organizador: Renato Ortiz. Editora Ática, 1983.

_____. **Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase**, *en* BOURDIEU, Pierre, Campo del poder y campo intelectual. Buenos Aires, Folios, 1983.

_____. **La distinción**. Madrid, Taurus, 2000.

_____. **Los Tres Estados del Capital Cultural** *en* Sociológica, la Cultura. (2ª parte) tema 4. UAM- Azcapotzalco, México, núm 5, pp. 11-17, 1979.

_____. **Sobre el poder simbólico** *en* Intelectuales, política y poder. Traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, pp. 65-73, 2000.

_____. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Compilación y traducción: Isabel Jiménez. Siglo XXI editores. Madrid, 1997.

CASTANEDA, Carlos. **Las enseñanzas de don Juan**. Fondo de Cultura económica. México, 2011.

CASTELLS, Manuel & BORJA, Jordi. **Local y global**. La gestión de las ciudades en la era de la información. Taurus, 1998.

D'EAUBONNE, Françoise. **Ecología y feminismo** *en* Le Féminisme ou la mort. Pierre Horay Editeur, Paris, 1974.

DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2v, 2000-2001.

DURKHEIM, Émile. **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa**. [1912] Alianza editorial. (2008).

_____. **La División Social del trabajo**. Akal, Madrid, 1987.

- _____. **El suicidio**. México, Ediciones Coyoacán, 2000.
- ELIADE Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. 2a. edición. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. **Mito y realidad**. Labor. Barcelona, 1985.
- ESCOBAR, Arturo. **El pos-desarrollo como concepto y práctica social** *En: Daniel Mato (coord.) Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31, 2005.
- FERNANDEZ GUERRERO. Olaya. **Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo**. Universidad del Salamanca. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 27, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. Curso dado no Collage de France [1977-1978]. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. **El debate postmoderno en Iberoamérica**. Cuadernos Hispanoamericanos, Pág 79-92, 1989.
- GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las Culturas**. Gedisa, México, 1973.
- GIDDENS, Anthony. **La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas**. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya), 1995.
- _____. **Consecuencias de la Modernidad**. Alianza editorial. Madrid, 1993.
- GILBERTO Jiménez. **En torno a la crisis de la sociología** *en Sociológica, Perspectivas y problemas teóricos de hoy*, año 7, No. 20, UAM-Az, México, septiembre-diciembre, 1992.
- GONZALEZ, Luis Armando. **La Crisis de la Modernidad y el “Debate Post-Moderno”**. Realidad Número 25, Enero-Febrero, Pg. 69-100, 1992.
- GRAY, Miranda. **Luna Roja. Los Dones del Ciclo Menstrual**. Gaia ediciones, Madrid, 1999.
- GROF, Stanislav. **La Mente holotrópica. Fundamentos experimentales de una nueva comprensión de la consciencia humana**. Editorial Planeta. Argentina, 1994.
- GROS, Christian. **Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social**, Bogotá: Cerec, 1991.
- HEELAS, Paul and WOODHEAD, L. *et,al.* **The spiritual Revolution. Why Religions is Giving why to spirituality**. Oxford. Balckwell, 2008.
- HEELAS, Paul. **The New Age Movement. The celebration of de self and the sacralization of Modernity**. Oxford. Balckwell, 2003.

HELLER, Agnes. **Sociología de la Vida Cotidiana**. Ediciones península S.A. Barcelona, 2002.

HIDALGO, Juan. **Cosmovisión Política de los Indígenas en el Ecuador**. **En publicación: América latina: ciudad, campo e turismo**. Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo, María Laura Silveira. CLACSO, consejo latinoamericano de ciencias sociales. San Pablo, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **La Historia del Siglo XX**. CRITICA Grijalbo Mondadori. Buenos Aires, 1998 [1994]).

KESSEL, Juan Van. **Pachamama la Virgina**. La que creó el Mundo, la que creó el Pueblo. Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina n 6. Edición CIDS A PUNO. Perú, 1992.

LAQUER, Thomas. **La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los Griegos hasta Freud**. Madrid. Ediciones Cátedra, 1994.

LEÓN, Magdalena. **El buen vivir: objetivo y camino para otro modelo** en Borja, Raúl (ed.), *Análisis Nueva Constitución*, Quito, ILDIS / La tendencia, 2008, p. 136-151.

LUCKMANN, Thomas **La Religión invisible**(1973) Salamanca,

LYOTARD, J-F. **La condición postmoderna**. Madrid: Cátedra, 1984.

MAFESOLI, Michel. **El Tiempo de las Tribus**. El ocaso del individualismo en las Sociedades postmodernas. Icaraiia, Madrid. 1990.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciencia y religión**. Planeta- Agostini, Barcelona, 1985.

MARCUS, GEORGE. E. “**Ethnography in/of the World System: The Emergente of Multi-sited Ethnography**”, en *Annual Anthropological Review*, nº 24, pp. 96-117, 1995.

MARTIN, Emily. **A Mulher no Corpo: Uma Análise Cultural da Reprodução**. Garamond, Tradução: Julio Bandeira. *The Woman in the body: a cultural analysis of reproduction*. Boston: Beacon Press, 1987.

MAUSS, Marcel. **Introducción a la etnografía**. Istmo. Madrid, 1967.

_____. **Concepto de Técnica Corporal** en *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, Pp.336-356, 1979.

MEAD, Margaret. **Sex and Temperament in Three Primitive Societies**. 1935

NAJERA CORONADO, Martha Iliá. **Del Mito al Ritual**. Revista Digital Universitaria 10 de julio de 2004. Volumen 5. Número 6, 2004

NOBLE, Vicki. **La Mujer Shakti. Sintiendo Nuestro fuego, sanando nuestro mundo. El Nuevo chamanismo femenino**. Editorial Perito em Lunas, S.L Madrid. Traducción al español, Javier Bautista Vásquez. 2004

- PINKOLA ESTES, Clarissa. (2004). **Las Mujeres que Corren con los Lobos**. Ediciones B, S.A
- PULEO, A. H. (2009): “**Ecofeminismo: La perspectiva de género en la conciencia ecologista**”, en VV.AA., Claves del ecologismo social, Ed. Libros en Acción, Colección Ensayo, Madrid. pp.169-174.
- RODHEN, Fabiola .(2001). **Uma Ciência da Diferencia: sexo, gênero na medicina da mulher**. Editora Fiocruz.
- ROSTWOROWSKI, María. **Pachacútec Inca Yupanqui**. Lima: Editorial Torres Aguirre. 1953
- SCOTT, Joan. (1990). “**El género: una categoría útil para el análisis histórico**” en James S. Amelang y Mary Nash, Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánimo, pp. 23-58.
- STEIL, Carlos Alberto. (2001) **Pluralismo, modernidade e tradição Transformações do campo religioso**. Ciencias Sociales y religión/ Ciências Sociais e religião. Porto Alegre, año 3, n 3.pg 15-129
- STOLKE, Verena. (2004). **La mujer es puro cuento la cultura del género**. Estudos Feministas, Florianópolis, 12(2): 77-105, maio-agosto/
- TOURAINÉ, Alain. (1997) **Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes**. Madrid, PPC Editorial.
- TUNER, Víctor [1969]. **El Proceso Ritual. Estructura y antiestructura**. Madrid: Taurus. 1988.
- _____ (1974). **Dramas, filds and metaphors. Symbolic action in human society**. Cornell University Press
- _____ (1999). **La selva de los símbolos**. Siglo XXI, España.
- _____ 2005). “**Rituals and Communitas.**” **Creative Resistance**
- _____ (2005). **Floresta de Símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu**. Ed. UFF. Niteroi, RJ.
- TYLOR, C. (1992). **The Sources of the self: the making of modern identity**. Cambrige: Cambrige University Press.
- VAN GENNEP, Arnold. (1978) **Os Ritos de Passagem**. Editora Vozes LTDA.
- VASQUEZ ROCCA, Adolfo. (2009). La Posmodernidad A 30 Años de la Condición Postmoderna de Lyotard. Revista Observaciones., ISSN-e 0718-3712, Nº. 9,
- WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo, Pioneira, 8ª ed., 19
- WEBER, Max. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Fondo de Cultura Económica, 2003

_____ (2004). *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB.

WILSON, Bryan R. (1988) **‘Secularisation’: Religion in the Modern World.** In **Sutherland, S.;** Houlden, L.; Clarke, P. & Hardy, F., eds. *The World’s Religions*. London: Routledge.953–966.

YORK, Michael. New Age (2001) **Commodification and Appropriation**

REFERENCIAS EM MÍDIAS ELETRÔNICAS

BERGER, Peter L y LUCKMANN Thomas.(1996) **Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido ¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?** Ensayo. *Estudios Públicos*, 63 (invierno 1996). Disponível em:<http://es.scribd.com/doc/58245201/Peter-L-Berger-y-Thomas-Luckmann-Modernidad-Pluralismo-y-Crisis-de-Sentido> Acesso. 7 de novembro de 2012.

BROWN, Joseph Epes. (1953) **Los Siete Secretos de los Indios Sioux**, relatados por ALCE NEGRO. Disponível em: <http://desde2001.50webs.com/biblodig/bibloarchiv/lapipasag01.pdf>

CANCLINI GARCIA, Néstor. (2000). **La Globalización: ¿productora de Culturas híbridas?** Actas del II Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el estudio de la Música Popular. Disponível em: <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>. Último acesso: 10 de outubro de 2012.

CANTOR MAGNANI, José Guilherme (2005.) **Xamãs na cidade**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/67/16-magnani.pdf>. Acesso: 10 de janeiro de 2013

CÁRDENAS VÉLEZ, Andrea, PÉREZ GÓMEZ, Augusto. (2004). **Consumo urbano de yajé (ayahuasca)** Disponível em: <http://www.adicciones.es/files/VELEZ.pdf>folombia. ADICCIONES, 2004 • VOL.16 NÚM. 4 • Setembro de 2004.pag2.

Circulo de Mujeres Killawasi. Conexión sagrada con nuestra naturaleza. Disponível em : <http://www.circulokillawasi.blogspot.com/>. Acesso em 5 de setembro. de 2012

CONCHA OLIVARES, Catalina. (2010). **La Ecoaldea El Romero Etnografía a una comunidad alternativa de nuestro país**. Universidad de Chile. Facultad de Ciencias Sociales .Departamento de Antropología. Tesis de pregrado. Tesis Electrónicas.

Disponível em: http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2010/cs-concha_c/pdfAmont/cs-concha_c.pdf. Acesso 11 de outubro de 2012.

Conferência Internacional Mudança de valores na sociedade pós-moderna. Disponível em: http://palasathena.org.br/curso_detalle.php?curso_id=161. Acesso 27 de outubro de 2012

Consejo de Comunidades Negras. Ministerio de la Cultura Colombia. Disponível em: <http://www.mincultura.gov.co> Acesso: 12 de fevereiro de 2013.

DÁVALOS, Pablo. (2008) **El “Sumak Kawsay” (“Buen vivir”)** y las censuras del desarrollo. En: Asamblea Constituyente. Disponível em: <http://alainet.org/active/23920&lang=es> Acesso: janeiro de 2013

Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=PUWm2IrKSQQ>. Acesso em 14 de janeiro de 2013.

ECOALDEA LA ATLANTIDA, Un altar para la vida. Disponível em: <http://ecoatlantida.blogspot.com.br/>. Acesso em 2 de setembro de 2012

ECOALDEA Nómada: La Caravana Arcoíris por la Paz. Disponível em: http://ena.ecovillage.org/index.php?option=com_content&view=article&id=67%3Aecoaldea-nomada-la-caravana-arcoiris-por-la-paz-&catid=35%3Aarticles&Itemid=71&lang=en Por: Alberto Ruz. Acesso: 14 de outubro de 2012.

El Rosario Mántrico. Rio Cultural pela Paz. Disponível em: <http://riomultidancas.wordpress.com/entrevistas/ana-maria-hoyos/> Acesso em 14 de dezembro de 2012.

FOUCAULT, Michel. (1988) Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20. Disponível em: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/3540551?uid=3737664&uid=2&uid=4&sid=21102088238867> Acesso: 17 de janeiro de 2013

Global Ecovillage Network. Disponível em <http://gen.ecovillage.org/>. Acesso: 3 de fevereiro de 2013.

GONZALEZ, BLAITT, Rocío. (2010). **La estructura social de Comunidad y su aporte en la búsqueda de sostenibilidad. El caso de las ecoaldeas.** En: Cuaderno de Investigación Urbanística nº 69 – marzo / abril 2010. Disponível em:

<http://polired.upm.es/index.php/ciur/article/view/337/337>. Acesso em 2 fevereiro de 2013

La abuela Margaria Núñez INFOGENERO. Fundación. Fundación MAVI. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=OPEDrOthjr4>. Acesso: 12 de novembro de 2012.

LAS MUJERES DE LA DIOSA. Analía Bernardo está Disponible en http://www.jornada.unam.mx/2005/10/03/informacion/86_diosa.htm. Acesso: 18 de dezembro de 2012.